

Akadémiai doktori értekezés

Perecz László

Recepció vagy originalitás?

**A „nemzeti filozófia” toposza a magyar
filozófia történetében**

Budapest

2007

„’S midőn kül ’s belvésektől hányatott nemzetünk, régi fénypontjából lesülyedve, a’ nemzeti enyészethez közel, kétségbe esetten menny felé pillanta: hazánk’ nemtője – ez hitem – három színű zászlót lobogtata feléje, kettős keresztű címerrel, ’s e’ szava hangzott: nemzetiség, nemzeti nyelv ’s irodalom által fogsz újjá születni! Az első jóslat, Tekintetes Társaság! beteljesült; higgyünk a’ másokban is. Ez reményünk’ horgonya, lelkesedésünk’ alapja; e’ hit nélkül hiu ábrándokká válnának legnemesebb törekvéseink.”

(Szontagh Gusztáv, 1842)

„Semmi sem természetlenebb, mint magunknak ez az érdekességgel való felsallangozása, ez az »elátkozott királyfi« módjára való viselkedés, mely egyrészt a tehetetlenség önmagát ünneplő kibúvója, másrészt a régi, Nagy-Magyarországra méretezett magyar és úri felsőbbrendűségi tudatnak egy kósza maradványa. E lelki beállítottság számára mindig megrázkódtatást jelent, hogyha szembekerül azzal a ténnyel, hogy egy bizonyos távolságról nézve magyarnak lenni semmivel sem érdekesebb, mint mondjuk lettnék vagy albánnak.”

(Bibó István, 1948)

Tartalom

Előszó	6
Bevezetés: A romantikától a szellemtörténetig	11
I. Nemzet és filozófia: A német példa	28
Leibniz, Kant	30
Herder, Fichte	33
Wundt	38
Glockner, Heidegger	42
II. „Idegen filozófia”, magyar nyelven: Apácai Csere János	
és „Encyclopaediá”-ja	49
Pedagógia	51
A meghonosított Descartes	56
A bölcsélet magyar nyelve	59
III. A filozófia mint följelentés: Budai Ferenc és „Rostá”-ja	64
Kanttól Hegelig	66
Pro és kontra Kant	72
Nyitott versus zárt nemzetfölfogás	77
IV. Változatok: Akadémiai viták a nemzeti nyelvtől a „nemzeti filozófiáig”	86
Magyar nyelvű filozófia	89
Intézményes magyar filozófia	94
Magyar „nemzeti filozófia”	100
V. Az „egyezmény” jelszavával: Hetényi János és Szontagh Gusztáv	106
Az elmaradottság tudatában	109
Nemzetkarakterológia és nemzetfogalom	115

Filozófiatörténet, eszközszerepben	119
„Magyar filozófia”: gyakorlatközpontú és szintetikus	124
VI. Hegelianizmus mint „magyar filozófia”: Erdélyi János	134
Az „egyezményesek” ellen	136
„Harmonisztika” kontra hegelianizmus	144
„Nemzeti filozófia”: egyik és másik	151
VII. „Önálló rendszer”: Böhm Károly	156
Identitás és recepció	158
A pozitivizmustól az újidealizmusig	161
„Önálló” és „nemzeti”?	165
VIII. Intézményépítés közben: Alexander Bernát	174
Elmaradottság: filozófiai és nemzeti	177
Fejlődés, nemzet, „néplélek”, „nemzeti szellem”	183
„Nemzeti filozófia”, „magyar filozófia”	188
IX. A nemzeti kultúraépítés jegyében: Imre Sándor, Palágyi Menyhért és Pekár Károly	196
Nemzetfogalom: Herdertől Spencerig	198
Nemzeti kultúra: nyitott vagy zárt?	203
Következtetések: a kultúrától a politikáig	209
„Nemzeti filozófia”: igen vagy nem?	215
X. „Objektív” és „primitív”: Karácsony Sándor	221
Nemzetkarakterológia: afirmatív vagy kritikus?	224
Magyarság: szubsztancia vagy társasvonatkozás?	227
Ázsia és Európa határán: a magyar küldetés	232
„Magyar filozófia”: konkrét és transzcendens	238

XI. Antifilozofikus bujdosó: Prohászka Lajos	241
Nemzetkarakterológia, kritikailag áértelmezve	244
Érintkezés: autochton jelleg versus recepció	250
Kultúroobjektívációk: a „nemzeti filozófia” problémája	255
XII. Dekonstruált nemzetjellemtan: Bibó István	261
Antispekulativitás	263
A szellemtörténet bírálataival	267
Közösségi alkat: az afirmációtól a kritikáig	271
Utószó helyett	285
Irodalom	289

Előszó

Ez a könyv voltaképpen egy kudarcról tudósít. Eredetileg, amikor nekikezdtem a megírásának, monográfiának terveztem: saját tárgyát a teljesség igényével földolgozó, összefoglaló-szisztematikus nagytanulmányt szerettem volna belőle készíteni. Most azonban, amikor véglegesítve átnyújtom az olvasónak, nem látszik egyébnél tematikusan összekapcsolódó és gondolatilag egymásra reflektáló tanulmányok gyűjteményénél. Angolszász mintákat követve igyekeztem ugyan egységes köteté szerkeszteni, a mi, kontinentális fogalmaink szerinti monográfia koherenciáját, úgy tűnik, mégsem mutatja föl.

A kudarcot ugyanakkor, meggyőződéseim szerint, elsősorban magának a tárgynak a természete magyarázza. A magyar „nemzeti filozófia” története ugyanis, ellentétben eredeti elképzeléseimmel, nem képez kontinuum tradíciót: diszkontinuum toposznak bizonyul csupán.

Vállalkozásom gondolata – hogy annak tágabb kereteire is utaljak – a magyar filozófia történetére irányuló, lassan immár két évtizedes kutatásaim során fogalmazódott meg bennem. Ezek a kutatások részben a magyar filozófia intézménytörténetének rekonstruálására, részben a magyar filozófia kánonjának megkonstruálásra irányultak. Az előbbi körében, például, földolgoztam a magyar filozófiatörténet legjelentősebb folyóiratának, az *Athenaeum*nak a történetét (Perecz 1998a), illetve – szerkesztőtársammal, Mester Bélával együtt – kötetet tettem közzé újabb intézménytörténeti kutatások eredményeiből (Mester–Perecz 2004b), az utóbbi körében pedig magyar filozófiatörténeti portrégyűjteményt készítettem (Perecz 2001c), illetve – szerzőtársaimmal, Hell Judittal és Lendvai L. Ferencsel együtt – elkészítettem a 20. századi hazai bölcselet kétkötetes összefoglalását (Hell–Lendvai–

Perecz 2000, 2001). Ezeknek az intézménytörténeti kísérleteknek illetve kanonizációs törekvéseknek a során találkoztam a „nemzeti filozófia” gondolatával: azzal a nagyjából a reformkortól a második világháború végéig igen népszerű elképzeléssel, hogy a magyarságnak, úgymond, a maga nemzetkarakterével adekvát, sajátképpen magyar, „nemzeti filozófiára” volna szüksége. Az elképzelés eredetileg egységes tradíciónak tűnt számomra: a magyar filozófiatörténet történetileg is, nacionalizmustörténetileg is, filozófiailag is tanulmányozásra érdemes részahagyományának látszott tehát. Vizsgálódásaim nyomán azonban fokozatosan arra a belátásra jutottam, hogy a „nemzeti filozófia” – az eredetileg megfogalmazott hipotézissel szemben – nem képez önálló hagyományt: nem jelent tehát valamiféle, a magyar filozófusok közösségében továbbélő és tudatosan ápolgat gondolat örökséget. Nem: sajátos motívumnak, gondolat elemnek mutatkozik inkább – nem egyéb tehát egyszer-egyszer fölvetet, majd ismét elejtett toposznál. A magyar filozófiai gondolkodás képviselői az említett jó egy évszázadban, lehet mondani, toposzként használják a „nemzeti filozófia” gondolatát: – némiképp átértelmezve az antik retorika toposzfogalmát – valamiféle, időről-időre megképződő gondolat helyként kezelik tehát. Amikor rekonstruálni próbálom ezt a toposzt, ilyenformán nem tudok kerekded-zárt történetet mesélni: óhatatlanul megszakításokkal terhes a történetet mondok el.

Munkámban igen kiterjedt anyagot igyekszem számba venni és földolgozni, kutatásaim jelen monográfiában összegzett fázisában azonban – noha a különféle kéziratárak és levéltárak gyűjteményei bizonyosan rejtenek releváns dokumentumokat – kizárólag publikált forrásokkal dolgoztam. Ugyanakkor viszont megpróbáltam mindig eredeti forrásokhoz fordulni: a vizsgálat alá vont szövegeket – csekély kivételektől eltekintve – eredeti kiadásokban olvasom és idézem tehát.

Munkám így nyilvánvalóan elképzelhetetlen volt különféle könyvtárak segédeme nélkül. Közülük a legtöbbet az Országos Széchényi Könyvtárnak, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának, az Országgyűlési Könyvtárnak és a weimari Herzogin-Anna-Amalia-Bibliotheknak köszönhetem. Ebben a mai fölfordult világban – hogy a múlt századi magyar filozófia emlékezetesen gonosz alakjának bölcsességét idézzem – még mindig a könyvtár az, ami a leginkább emlékeztet egy könyvtárra.

A vállalkozás előkészítése és a szöveg megírása idején több konferencián nyilvánosan is beszámoltam kutatásaimról. Így előadást tartottam 1993-ban Gödöllőn, az Agrártudományi Egyetem Filozófia Tanszéke; 1997-ben Veszprémben, az Egyetem Társadalomelméleti Tanszéke; 2003-ban és 2004-ben Budapesten, az ELTE BTK Filozófiai Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja; 2004-ben Egerben, az Eszterházy Károly Főiskola BTK Filozófia Tanszéke és Weimarban, a Stiftung der Weimarer Klassik und Kunstsammlungen; 2005-ben Budapesten, a Central European University illetve a MTA Irodalomtudományi Intézetének Illyés Gyula Archívuma és Debrecenben, az Egyetem MTA-Vulgo Kutatócsoportja; 2006-ban pedig ismét Debrecenben, előbb a Nemzetközi Magyarágtudományi Társaság, utóbb az Egyetem Állam- és Jogtudományi Karának Politikaelméleti és Politikatörténeti Tanszéke által szervezett konferencián. Valamennyi alkalom, természetesen, mindig újra segítette vállalkozásom átgondolását.

A könyv számos fejezete, ha nem is föltétlenül itt olvasható változatában, már megjelent folyóiratban: az *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis*ben, a *Berliner Osteuropa Infoban*, a *Beszélőben*, a *Debreceni Disputában*, a *Gondban*, az *Irodalomtörténeti Közleményekben*, a *Kellékben*, a *Magyar Tudományban*, a *Pro Philosophia Füzetekben*, valamint a *Világosságban*, illetve napvilágot látott a

következő tanulmánykötetekben: Darai Lajos (szerk.): *A magyar felvilágosodás és osztrák, német kapcsolatai. Die ungarische Aufklärung in ihren österreichischen und deutschen Beziehungen*, Gödöllő: GATE Filozófia Tanszék, 1995; Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*, Budapest: Argumentum Kiadó, 2004; Valastyán Tamás (szerk.): *A totalitarizmus és a magyar filozófia: Tanulmányok* (Memento Könyvek, 1.), Debrecen: Vulgo, 2005. A szerkesztőségek és a szerkesztők támogatása mindannyiszor figyelemre méltó ösztönzést adott a további munkához.

Kutatásaim számára elsősorban nem valamely egyetemi tanszék vagy akadémiai kutatóintézet nyújtott intézményes keretet: ebben a tekintetben éppenséggel az intézményes kereteken hangsúlyozottan – önszántából és kényszerűen – kívül álló csoportosulásnak, a Bibó István Szellemi Műhelynek köszönhetek a legtöbbet. Az egyszerre informális baráti társaságként és színvonalas posztdoktori központként működő szerveződés nem csupán az eredményes munkához nélkülözhetetlen alkotói légkör megteremtésében játszott szerepet: workshopjain dolgozatom több fejezetének illetve a kézirat egészének megvitatását is lehetővé tette.

Munkám során előbb Bolyai János Kutatási Ösztöndíjas voltam, majd a Stiftung der Weimarer Klassik und Kunstsammlungen kutatási ösztöndíját nyertem el, végül a Nemzeti Kulturális Alap támogatásában részesültem. Hasonlóképpen köszönettel tartozom azonban számos kutatótársam személyes segítségéért is. Bogdanov Edit, Dávidházi Péter, Dénes Iván Zoltán, Lothar Ehrlich, Fehér M. István, Garaczi Imre, Karácsony András, Kovács Gábor, Laczkó Sándor, Lendvai L. Ferenc, Máté Zsuzsanna, Mester Béla, Mészáros András, Novák Zoltán, Poszler György, Rathmann János, Somos Róbert, Trencsényi Balázs, Vajda Mihály és Weiss

János: ki így, ki úgy – ki beszélgetéssel, biztatással, ki tanáccsal, kritikával, ki információval, könyvvel-fénymásolattal, ki pályázati támogatással, ajánlással –, valamennyien hozzájárultak vállalkozásomhoz. Munkám erényei, ha lesznek ilyenek, nekik is köszönhetőek, gyarlóságaiért viszont kizárólag magam kell vállaljam a felelősséget.

Ez a könyv életem egy válságos szakaszában készült. Nem emlékezem meg külön az asszonyokról és lányokról, akik átsegítettek ezeken a nehéz éveken. Munkámat édesanyám emlékének ajánlom: ő, bármennyire szerette volna is, már nem érhetette meg a befejezését.

Balatonfenyves, 2006. szeptember 1.

Bevezetés

A romantikától a szellemtörténetig

„Ideje hát, hogy felébredj, te álmos, te mámoros, te hályogos szemű magyar nép! Végre, végre ébredj fel az álomkórból, leheld ki magadból Bakkhoszt, kinek folyton áldozol, oszlasd el gyógyírral szemeid homályát! Nézd, szemléld, vizsgálj, milyen forrásból ered tömérdek nyomorúságod, melynek súlya alatt görnyedsz. Drága gyermekeid, hazánk reményei már bölcsőjüktől fogva a tudatlanság feneketlen örvényébe merülnek, és így felnőtt korukban sem látják meg soha a világosságot, sem saját javukat, sem a haza javát.”

(Apáczai 1976c. 184.)

„[A] megalakulás lázában égő nemzetek sem vették észre, hogy a nyugati nemzetek teljesítményeinek nagysága éppen abban áll, hogy magától értetődő nyugalommal élik nemzeti életüket anélkül, hogy mint nemzet mindenáron felmutatni akarnának valamit.”

(Bibó 1986f. 341–342; vö.: 1986a. 225.)

A bevezetésünk élére emelt két mottó némiképp talán megtévesztő. A történet ugyanis, amelyet a következőkben el szeretnénk mesélni, nem Apácaival kezdődik és nem Bibóval fejeződik be. Nem, Apácai és Bibó éppenséggel nem tartozik a történetünkhöz: Apácai még nem, Bibó pedig már nem.

Apácait, ismeretesen, az első magyar nyelvű filozófiai mű szerzőjeként – ilyenformán a „magyar filozófia” megalapozójaként – tartja számon a történeti

köztudat. Apácai „magyar filozófiája” azonban nem az elbeszélésünk tárgyát képező „magyar filozófia”: nem valamiféle, szubsztantív értelemben fölfogott „nemzeti filozófia” tehát. Az ő „nemzeti filozófiai” programja éppen nem a szubsztantíve tételezett „nemzeti jelleg” és a filozófia egybeépítésén alapul, hanem a nemzeti nyelv és a recepció összekapcsolásából indul ki. Az a törekvése, hogy nemzeti nyelven szólaltassa meg az idegen filozófiákat, elsősorban a maga kora meghatározó bölcseletét, a karteizianizmust. A szubsztantíve fölfogott nemzeti jellem és a tartalmilag ráépített „nemzeti filozófia” elképzelése éppenséggel rendkívül idegennek tűnik a gondolkodásától.

Bibó, a másik oldalon, viszont már nem része a történetünknek. A „nemzeti filozófia” mondott szubsztantivista-esszencialista programjának, lehet mondani, sem a „filozófia”, sem a „nemzet” oldaláról tekintve nem lehet követője. Egyrészt tehát határozott ellenérzéseket táplál a spekulatív filozófia hagyományával szemben. Filozófiailag problémaérzékeny és jelentős filozófiatörténeti műveltségű szerző ugyan, a gondolkodását jellemző, világosan fölismerhető „antispekulativitás” fényében a filozófiát mint olyat mégis az „ideológiához” hasonlónak látja: valamiféle, a „valóságtól” elszakadó, és az általa gyakran hangsúlyozott „realitásérzetet” megsértő szellemi vállalkozásnak minősíti. Másrészt legsajátabb gondolkodói teljesítménye talán éppen a korszakát jellemző „nemzeti alkat-diskurzus” dekonstrukciója. Ennek során – a „nemzeti jellem” történeti fölfogásának tételezésével – a szubsztantív „nemzeti filozófia” teoretikus alapját: a „közösségi alkat” történelemfölötti-metafizikai státuszának elképzelését semmisíti meg. Ilyenformán nem meglepő, hogy minden „nemzeti filozófiai” spekulációt afféle válságtermékként, a megkésett nemzetfejlődés nyomán kialakuló „deformált politikai kultúra” megnyilvánulásaként fog föl.

A mi szűkebb történetünk Apácai és Bibó közé esik tehát: nagyjából a reformkortól a második világháború végéig terjed. Ez a bő évszázados történet ilyenformán a romantika korával indul el, és a szellemtörténet koráig húzódik. A nemzet és a filozófia szubsztantív kapcsolatának elképzelése a romantikai korban születik meg tehát: keletkezése szorosan a modern magyar nemzet létrejöttéhez, a „kultúrnemzeti” nemzetteremtés intézményének – a Magyar Tudós Társaságnak – az életrehívásához, a korabeli német idealizmus befogadási lehetőségeiről folyó nézetcserekhez – az úgynevezett Kant-vitához illetve különösen a Hegel-vitához –, valamint az első magyar filozófiai csoportosulásnak – az iskolának valójában csupán megszorításokkal tekinthető harmonisztikus-egyezményes „bölcseleti iskolának” – a kialakulásához kapcsolódik. A történet utolsó jelentős szakasza pedig a szellemtörténet korában bontakozik ki: a két háború közötti korszakban, a nemzettudat „kultúrnemzeti” vonásainak fölerősödésével, illetve egyfajta „etnokulturális” beszédmóddá kialakulásával, a „nemzetvédelem” programjának létrejöttével és a „mi a magyar?”-viták kibontakozásával megint újra időszerűvé válik a nemzet és a filozófia összekapcsolásának ötlete, a tartalmi értelemben magyar, „nemzeti filozófia” gondolata. A két nagy gondolati korszak – a romantika és a szellemtörténet kora – között természetesen a harmadik korszak, pozitívizmus kora is nyomot hagy az elképzelésen: a magyar „nemzeti filozófia” alakváltozatai így a romantikától a pozitívizmuson át a szellemtörténetig ívelő történetet képeznek.

Történetünket bevezetendő, nyilvánvalóan föltétlenül számba kell vennünk néhány problémát. Először is, meg kell emlékeznünk történetünknek a nacionalizmus problémájával való összefüggéséről: hogy tudniillik a „nemzeti filozófia” gondolata miként kapcsolódik a nemzetépítés projektjéhez. Másodsor, azután, tárgyunk lehető meghatározása érdekében, meg kell fogalmaznunk néhány elhatárolást: hogy tehát

mire terjed ki, illetve mire nem terjed ki a magyar filozófia történetének „nemzeti filozófiai” vonulata. Harmadszor, ezt követően, az elhatárolásokat figyelembe véve, sorra kell vennünk történetünk szakaszait: hogy könyvünk végül is milyen fejezetekre bontva tárgyalja a „nemzeti filozófia” teljesítményeit. Negyedszer, befejezésül, meg kell vizsgálnunk a történeti összehasonlítás problémáját: hogy a magyar „nemzeti filozófia” reflexiójának mennyiben föltétele az idegen „nemzeti filozófiák” figyelembe vétele.

1.

Az első kérdés, hogy a „nemzeti filozófia” miként is tekinthető „nemzetinek”. A „nemzeti filozófia” elemzendő vonulata nyilvánvalóan nem olyan értelemben képez „magyar filozófiát”, mint ahogy, mondjuk, „angol filozófiáról” vagy „francia filozófiáról” beszélünk. A középkor egyetemes, latin nyelvű filozófiájának fölbomlását követően kialakuló, nemzeti nyelven megszülető filozófiák leíró értelemben természetesen mind „nemzeti filozófiának” tekinthetők: teljesítményeik egyszerre tartoznak bele tehát az európai filozófia kánonjába, és egyszerre kapcsolódnak a maguk nemzeti kultúrájához. A magyar „nemzeti filozófia” teljesítményei ezzel szemben nem csupán az európai kánonnak nem képezik a részét (Vajda 1994): a magyar nemzeti kultúrához sem csupán leíró értelemben tartoznak – normatív tételezik az adott filozófia sajátosan „magyar” jellegét. Az angol empirizmusban természetesen nem lehetetlen fölfedezni valamilyen sajátosan „angol”, a francia racionalizmusban „francia”, a német idealizmusban „német”, az amerikai pragmatizmusban meg „amerikai” filozófiai stílus nyomait. A magyar „nemzeti filozófia” mondott vonulatának „magyarsága” ezzel szemben nem utólagos

leíró megállapítás: maguknak a vonulathoz tartozó szerzőknek világosan fölfedezhető intenciója. A „nemzeti filozófia” elemzendő teljesítményeiben ilyen az értelemben mindig észrevehető bizonyos normatív összetevő: akár határozottan kinyilvánított, akár közvetett – leíró állítások előfeltételeiként megfogalmazott – formában.

Történetünket mindenesetre, kiindulásképpen megfogalmazhatjuk tehát, egy átfogóbb gondolati összefüggésrendszer részeként is értelmezhetjük: a nemzeti eszme történetének megnyilvánulásaként foghatjuk föl. A sajátképpen magyar jellegű, „nemzeti filozófia” elképzelése ugyanis nyilvánvalóan nem teoretikus plauzibilitása miatt gyakorol jelentős hatást: a gondolat mind átfogóbban a filozófia általánosságfogalmának, mind konkrétan a fölvilágosodás észfogalmának ellentmond. Megszületését, majd időről időre tapasztalható újjászületését illetve hosszú ideig kitartó népszerűségét társadalmi funkciója magyarázza. Voltaképp nem más ugyanis, mint a nemzetfejlődéssel összefüggő jelenség.

Teoretikus háttere, úgy tűnik, kézenfekvő módon értelmezhető a kortársi, konstruktivista nacionalizmuselméletek (Bretter–Deák 1995, Kántor 2004) kontextusában. A „nemzet” ezekben, ismeretesen, nem valamiféle metahistorikus entitás, hanem modern történelmi termék, a nacionalizmus pedig nem a nemzet szubsztanciájához képest akcidentális jelenség, hanem a nemzethez viszonyítva elsődleges, éppen a nemzeti konstruktívumot létrehozó tényező. A magyar „nemzeti filozófia” története a konstruktivista nacionalizmuselméleteknek mind a nacionalizmust a politikai és a kulturális határok egybeesésének követeléseként meghatározó, az agrártársadalom fölbomlásának és az ipari társadalom kialakulásának összefüggésében ábrázoló, modernizációelméleti (Gellner 1983. 1–7; 8–38.), mind a nemzetet a vallási közösség és a dinasztikus királyság „elképzelt

közösségét” fölváltó, új, korlátozott kiterjedésű és szuverenitásra épülő „elképzelt közösségként” értelmező, kulturális antropológiai (Anderson 1983. 12–22; 5–7.) változatának előterében elhelyezhető. A modern nemzet létrejöttét ugyanis mindkettő az értelmiségi csoportok aktív – kulturális és politikai – tevékenységének összefüggésében fogja föl: olyanformán tehát, amivel nagyonis adekvát a „nemzeti filozófia” programját kidolgozó filozófusok munkássága.

A történet háttérét képező nemzetfejlődés összefüggésében ugyancsak hasznosíthatónak tűnik az „államnemzetet” és „kultúrnemzetet” szembeállító, régi, meineckeai tipológia. (Meinecke 1915. 1–21.) Ennek „kultúrnemzeti” típusában, ismeretesen, a nemzet kerete nem az állam, hanem a nemzeti nyelv és a nemzeti kultúra; a nyelv és a kultúra „alatt” a nemzetkarakter, „fölötte” pedig – tehetjük hozzá – a „nemzeti filozófia”. Így és ennyiben a „nemzeti filozófia” a polgári nemzet megteremtésének illetve megvédelmezésének eszköze. Noha a meineckeai tipológiával szemben fogalmazhatók meg kritikai szempontok (Dieckhoff 2002, Dénes 2002. 71–73.), az valószínűleg máig megfelelő alapot nyújthat a kulturális nemzetépítés történetének kultúrszociológiai elemzése számára. Az ilyen jellegű analízisek egyik kivételesen szubtilis változata (Giesen 1993), például, a német „kultúrnemzetet” ábrázolja „nemzetteremtő” tevékenység eredményeként: különböző értelmiségi csoportok nemzeti identitásteremtő törekvése nyomán kialakult képződményként. A kollektív nemzeti identitás eszerint társadalmi folyamatokban konstruálódik, a folyamatok aktorai pedig az értelmiségi diskurzusok különféle rituáléit animáló értelmiségi csoportok. A folyamat legfontosabb összetevője – az elemzés beállításában – a társadalom képét leegyszerűsítő és nyelvileg rögzítő kódok létrehozása: a társadalmi valóság sokfélesége ugyanis ezen kódok – szimbolikus struktúrák – rasztereiben jelenik meg kollektív identitásokra tagolva. A német

nemzet identitásalapozó kísérleteinek sora ebben az értelmezési keretben folyamatosan váltakozó kódok egymásutánja: a 18. század végének – a nemzetet afféle láthatatlan publikumnak tekintő – „patrióta” kódját előbb, a 19. század elejének – a nemzetet a kiválasztott entellektüelek teljesítményeként fölfogó – „romantikus” kódja, utóbb a – forradalmár nemzedék – „demokratikus” kódja követi, hogy a végül a birodalomalapítás előtt kialakuljon a – nemzetállamot immár megteremteni képes – „reálpolitikai” kód. Minden szakasz az egyes értelmiségi nemzedékek – mindenkori közönségük nyilvánossága előtt folytatott – nemzeti identitásteremtő diskurzusának eredményeként jön létre. Az egymást követő nemzedékek gondolkodói és írói mindenkori műveiket létrehozva ebben az értelemben „nemzetteremtő” tevékenységet folytatnak. Ilyen nemzeti identitásteremtő/„nemzetteremtő” folyamatnak a keretében jól értelmezhető a magyar „nemzeti filozófia” gondolkodóinak a munkássága is.

2.

Feladatunk tehát a magyar filozófiatörténet nemzet és filozófia tartalmi kapcsolatát megvalósítani törekvő, „nemzeti filozófiai” vonulatának rekonstrukciója. A vállalkozás, nyilvánvalóan, néhány elhatárolás világos megfogalmazását tételezi föl. A „nemzeti filozófia” történetének monografikus földolgozása határozott különbségtételekből kell kiinduljon: mire terjed ki, illetve – különösen – mire nem terjed ki ez a „nemzeti filozófiai” vonulat? A következőkben négy – három negatív és egy pozitív – elhatárolást fogalmazunk meg. A magyar „nemzeti filozófia” története eszerint – negatíve – nem azonos a magyar nemzetkarakterológiai gondolkodás történetével, a magyar nyelvű filozófia történetével, a nacionalista

magyar filozófusok munkásságának történetével, illetve – pozitíve – nem szorítkozik pusztán a magyar nemzetkarakter/nemzeti gondolkodás és a „nemzeti filozófia” között közvetlen pozitív összefüggést tételező fölfogások történetére.

Utalásszerűen fogalmazva, a következőkre gondolunk.

Nem a mi történetünk tehát, egyrészt, a magyar nemzetkarakterológiai gondolkodás története. A nemzetkarakterológiai gondolkodás története érdekes monográfia tárgya lehetne egyébként: ahogy a magyar nemzeti karaktert megkonstruáló elképzelések a romantika paradigmájában, mondjuk Rónay Jácintnál (Rónay 2001) megszületnek, a pozitivizmus paradigmájában, például Beöthy Zsoltnál (Beöthy 1896) átalakulnak, végül a szellemtörténet paradigmájában, elsősorban Szekfű Gyulánál (Szekfű 1939) elnyerik legbefolyásosabb formájukat – mindez, ismételjük, érdekes monográfia tárgya lehetne. Ez azonban nem filozófiatörténeti, hanem átfogóbb ideológiatörténeti monográfia lenne. A „nemzeti filozófia” fölépítése nem azonos a nemzeti karakter megkonstruálásával-leírásával – az utóbbi csupán megalapozza az előbbit –, a „nemzeti filozófia” történetének földolgozása sem ideológiatörténeti vállalkozás tehát: *par excellence* filozófiatörténeti munka. Fejtegetéseink során ugyanakkor azért számos esetben szükségképp utalnunk kell majd az éppen elemzett „nemzeti filozófiai” teljesítmény nemzetkarakterológiai hátterére: hogy a vizsgálat alá vont szerző a hagyományos nemzetkarakterológia milyen heterosztereotípiáját és autosztereotípiáját használja föl, vagy éppenséggel utasítja el. A nemzetkarakterológia története és a „nemzeti filozófia” története ugyanis természetesen óhatatlanul összekapcsolódik egymással: a „nemzeti filozófia” határait következőleg igen nehéz hát egyértelműen megvonni.

Nem a mi történetünk azután, másrészt, a magyar nyelvű filozófia története. Apácai Csere Jánostól a hazai filozófusszakma mai képviselőiig számosan írtak-írnak

filozófiai műveket magyar nyelven (is): a descartes-i gondolatokat meghonosító Apácaitól a kortársi kontinentális és angolszász filozófiákat recipiáló mai szerzőkig sokan üzték-űznek tehát „magyar filozófiát”. Ennek a „magyar filozófiának” az egész korpusza természetesen nem azonos a „nemzeti filozófia” mondott vonulatával. A magyar nyelvű filozófia egy szűkebb értelemben sem azonosítható a „nemzeti filozófiával”: a magyar filozófiai terminológia kialakulás-története is tőle külön történetet képez. Ez utóbbi maga is külön monográfia tárgya lehetne (Kornis 1994, Laczkó 2004): ahogy az első magyar nyelvű filozófiai művet megalkotó Apácaitól a korabeli német idealizmus fogalmainak magyar megfelelőit kikísérletező Kant- és Hegel-vita résztvevőin keresztül a századfordulón a magyar filozófiai terminológiát véglegesítő Alexander-Bánóczi-féle *Filozófia Írók Tárának* fordítóiig kialakul és megszilárdul a filozófia magyar nyelve – mindez, megint mondjuk, izgalmas monográfiában lenne feldolgozható. Ez a monográfia azonban, természetesen, szintén nem azonos a miénkkel, a mi monográfiánknak is utalnia kell azonban a nyelvi folyamat legfontosabb állomásaira: Apácainak ezért külön fejezetet szentelünk, illetve a megfelelő helyen külön utalunk mind a Kant- és Hegel vita, mind az Alexander-féle vállalkozás nyelvi eredményeire. A „magyar (nyelvű) filozófia” és a „nemzeti filozófia” elhatárolása ugyanakkor, ráadásul, a „magyar filozófia”-fogalom jelentéseinek különbözősége miatt sem könnyű. A „magyar filozófia” ugyanis poliszemantikus fogalom: használható nyelvi, institutionális és szubsztantív értelemben egyaránt. A reformkori Akadémia filozófiai vitáinak elemzése például, mint majd látni fogjuk, arról győz meg, hogy a korszak szereplői háromféleképp használják a fogalmat: a „magyar filozófia”, egyszerűen szólva, jelentheti számukra a magyar nyelvű filozófiát, jelentheti a magyar kultúra újonnan intézményesülő/intézményesítendő szféráját, illetve jelenthet sajátképpen magyar, a

nemzet karakterével adekvát nemzeti bölcseletet. A három jelentés megkülönböztethető ugyan, az érvelésekben azonban szorosan összefonódik egymással. Ez pedig, általánosabban, megint arra figyelmeztet, milyen aggályos egyértelműen megvonni a „nemzeti filozófia” határait.

Nem a mi történetünk továbbá, harmadrészt, általában a nacionalista magyar filozófusok munkássága. Ha valaki egyfelől nacionalista, másfelől filozófiai műveket alkot, annak még nem föltétlenül lesz helye a „nemzeti filozófia” mondott vonulatában. A vizsgált évszázadban egyébként is, lehet mondani, voltaképpen mindenki nacionalista, gellneri értelemben legalábbis bizonyosan (Gellner 1983. 1–7.): azt a normatív követelményt képviseli tehát, hogy politikának és kultúrának fednie kell egymást, azaz hogy az állam határainak és a nyelvi kultúra határainak meg kell egyezniök egymással. A nacionalista nézetek az egyik és a filozófiai munkálkodás a másik oldalon: mindezek azonban természetesen együtt sem képeznek föltétlenül valamiféle, általunk említett „nemzeti filozófiát”. A besorolás nehézségeit világosan demonstrálhatja, mint a megfelelő fejezetekben majd látni fogjuk, Böhm Károly vagy Palágyi Menyhért esete. Böhmöt, ugye, az első magyar filozófiai rendszer kidolgozójaként tartja számon a filozófiatörténeti köztudat. Alig húszévesen – ironikus módon: ekkor még német nyelven vezetett – naplójában tett ünnepélyes fogadalmát, hogy önálló magyar bölcseleti rendszerrel fogja megajándékozni nemzetét, valóban megvalósítja: terjedelmes, összesen hat kötetre rúgó – a kontinentális filozófia századfordulós átalakulását érdekesen tükröző: a pozitivizmus és a kantianizmus összeegyeztetésével kísérletező indulás után határozott neokantiánus értékfilozófiai irányba forduló – rendszert dolgoz ki. Kérdés azonban, magyar nyelven megszületett rendszere mennyiben minősíthető – illetve mennyiben nem minősíthető – szubsztantív értelemben fölfogott magyar „nemzeti

filozófiai” teljesítménynek. Palágyi, ismeretesen, az irodalomkritika-esztétika felől indul el, majd a filozófiánál állapodik meg: határozott metafizikai alapra épülő antidualista-monista teoretikus elképzeléseket tükröző ismeretelméleti-logikai, illetve tér- és időelméleti munkákat követően a vitalista filozófia magalapozásában vállal szerepet. Ifjúkori publicisztikájában a kulturális nemzetépítés harcosszerű elkötelezettjének mutatkozik: valamennyi kultúrterület – így a filozófia – sajátosan magyar/nemzeti jellegét követeli tehát. Kérdés viszont, érdemi – ráadásul előbb elsősorban, majd kizárólagosan német nyelven született – filozófiai munkái mennyiben hajtják végre a maga fogalmazta „nemzeti filozófiai” programot. A példák újfent élesen fölvetik a „nemzeti filozófia” határainak kérdését.

A mi történetünk nem szorítkozik azonban végül, negyedrészt, a magyar nemzetkarakter/nemzeti gondolkodás és a „nemzeti filozófia” között közvetlen pozitív összefüggést tételező fölfogások történetére. A „nemzeti filozófia” természetesen elsősorban ezt jelenti persze: hogy létezik magyar nemzetkarakter, így sajátosan magyar nemzeti gondolkodás, következésképp léteznie kell vele adekvát „nemzet filozófiának” is. A közvetlen pozitív adekvátság követelményével szemben azonban megfogalmazódhatnak ettől a megoldástól eltérő változatok is. A legjelentősebb példa itt Erdélyi János szintén külön fejezetben elemzendő bölcselete. Erdélyi értelmezési hagyománya, mint ismeretes, filozófiai munkásságának három jelentős teljesítményéről szokott megemlékezni: hogy – az egykori „hegeli-pör” fonalát fölvéve – megvédelmezi a hegelianizmust; hogy megsemmisíti az egyezményesek dilettáns és délibábos „nemzeti filozófiai” koncepcióját; s hogy végül elsőként dolgozza föl a magyarországi filozófia korai történetét. (Hanak 1990. 83–86; Mészáros 1991) Vonatkozó szövegeinek újraolvasása azonban arról győző meg, hogy – miközben valóban éles és éles elméjű bírálatot fogalmaz meg a

„nemzeti filozófia” koncepciójával szemben – bizonyos értelemben maga is a „nemzeti filozófia” gondolatának elkötelezettje marad: filozófiafogalma ugyanis közvetlen kapcsolatot tételez nemzet és filozófia – nemzetkarakter/nemzeti gondolkodás és bizonyos (tudniillik a hegeli) filozófia – között. Ebben az értelemben Erdélyi bölcselete – noha azt éppen a „nemzeti filozófia” első kidolgozott változatának határozott kritikájaként szokás számon tartani – maga is elhelyezhető a „nemzeti filozófia” vonulatában.

A magyar „nemzeti filozófia” szerfölött tünékeny képződmény tehát: határai, láthatóan, újra és újra bizonytalannak mutatkoznak.

3.

A tárgy tünékenységet és bizonytalanságát szem előtt tartani igyekvő földolgozásunk végül is a következő fejezetekre tagolódik.

Előbb, mintegy a szűkebb történet előtörténeteként, Apácai Csere János „enciklopédiájával” foglalkozunk (II. fejezet): a „nemzeti filozófia” első, nem szubsztantivista, a nemzeti nyelvet és az idegen filozófia recepcióját összekapcsoló programját ismerve föl benne. Azután, még mindig afféle előzményként, Budai Ferenc „Rostá”-jának nemzetfölfogását rekonstruáljuk (III. fejezet): a 18. század vége és a 19. század eleje Kant-vitájának híres-hírhedt antikantiánus művében a megszülető „nemzeti filozófiai” törekvés alapját képező zárt nemzetfölfogást azonosítva. A következőkben a reformkori Akadémia filozófiai vitáit elemezzük (IV. fejezet), az érvelésekben a „magyar filozófia” terminusának három előbb említett jelentésváltozatát különítve el: a nemzeti nyelven írott „magyar nyelvű filozófiát”, a hazai kultúra újonnan intézményesítendő szférájaként fölfogott „intézményes magyar

filozófiát” illetve a sajátképpen magyar, a nemzet karakterével adekvát nemzeti bölcseletnek tekintett „magyar nemzeti filozófiát”.

Ezt követően térünk rá Hetényi János és Szontagh Gusztáv filozófiájára (V. fejezet): a reformkorban kialakuló, a neoabszolutizmus korában pedig hegemon pozícióba kerülő, önmagát intézményes „iskolának” tekintő csoportosulás „egyezményes-harmonisztikus” bölcséletét – a hagyományos értelmezések nyomán – a magyar „nemzeti filozófia” első meghatározó teljesítményeként interpretálva. Közvetlenül ehhez kapcsolódva az „egyezményesek” leghatározottabb vitapartnerére, Erdélyi Jánosra vetünk pillantást (VI. fejezet): – a hagyományos értelmezésekkel vitatkozó – érvelésünk szerint ugyanis Erdélyi filozófiafogalma a „nemzeti filozófia” elképzelésének éles bírálata ellenére, a „nemzet” és „filozófia” között közvetlen összefüggést tételezve, bizonyos értelemben maga is kapcsolatban marad a „nemzeti filozófia” gondolatával. A következő két fejezet azután összetartozik: tárgyuk a „nemzeti filozófia” két legjelentősebb századfordulós alakja, Böhm Károly és Alexander Bernát. Az előbb a pozitivizmus és a neokantianizmus összeegyeztetésével kísérletező, majd a badeni neokantiánus iskola törekvéseivel rokon értékfilozófiát kidolgozó Böhm rendszerépítő kísérleteinek mélyén a sajátképpen magyar „nemzeti filozófia” megteremtésének törekvését igyekszünk kimutatni (VII. fejezet). A korszak legpozícionáltabb gondolkodójaként és a hazai bölcséleti intézményrendszer kiépítőjeként számon tartott Alexander törekvéseit ugyancsak a filozófia hazai meghonosításának kísérleteiként próbáljuk értelmezni (VIII. fejezet). A két fejezet ugyanakkor egymással határozottan ellentétesnek látszó „nemzeti filozófiai” álláspontokat mutat be: egyfelől az önálló magyar bölcséleti rendszer kidolgozását, másfelől a nyugati filozófia irányzatainak-teljesítményeinek meghonosítását elsődlegesnek tekintő fölfogást állítja szembe egymással. A

századfordulónál-századelőnél időzünk ezután is (IX. fejezet): a pedagógus Imre Sándor, a filozófus Palágyi Menyhért és az esztéta Pekár Károly művének háttérében egyaránt a sajátképpen „nemzeti bölcsélet” koncepcióját kutatva. A történet két háború közötti korszakának két főszereplője ábrázolásunkban Karácsony Sándor és Prohászka Lajos. Kettejük összekapcsolását több szempont is plauzibilissá teszi: hogy azonos generációhoz tartozó gondolkodóként mindkettejük munkássága a korszak fölerősödő nemzetkarakterológiai vitáinak háttére előtt születik; hogy diszciplináris tekintetben mindketten a pedagógia tudományának művelői; s hogy végül mindketten a német gondolkodással oppozícióban igyekeznek megragadni a sajátosan magyar gondolkodást. Ugyanakkor azonban az ázsiai/magyar és az indogermán/német észjárást szembehelyező, a korabeli áramlatokkal tudatosan szakítani próbáló, sajátképpen „magyar” rendszer kialakítására törekvő Karácsony eljut a „nemzeti filozófia” gondolatáig (X. fejezet), a német vándort és a magyar bujdosót szembeállító, voltaképpen a kortársi német szellemtudományos diskurzus részét képező esszét alkotó Prohászka ellenben megáll előtte (XI. fejezet).

A második világháború után a „nemzeti filozófia” reformkorban megszületett és a két háború közötti korszakig virulens elképzelése hirtelen ellehetetlenül: a sajátképpen magyar „nemzeti filozófia” gondolata egy csapásra elveszíti plauzibilitását, és kikerül a lehetséges diskurzusok köréből. Az ehhez vezető folyamatban, mint záró gondolatmenetünk kimutatni igyekszik (XII. fejezet), kiemelkedő szerepet játszik Bibó István munkássága. A harmincas évektől meginduló és a koalíciós korszakban kiteljesedő publicisztikájával-esszéisztikájával Bibó a „nemzeti filozófiának” mintegy gondolati alapját semmisíti meg: a „közösségi alkatra” vonatkozó hagyományos diskurzust lehetetleníti el.

4.

A monográfia gondolatmenetébe célszerűnek látszott beilleszteni egy összehasonlító fejezetet is. A vállalkozás egészével nyilvánvalóan az eszmetörténeti összehasonlításnak az a típusa adekvát, amelyik nem az általánosítást készíti elő, hanem az egyedi pontosabb megismerését igyekszik szolgálni: nem az összehasonlított példák általánosító elméletbe foglalását tekinti hát feladatának, hanem a saját fejlődés adekvátabb megértését kísérli meg. A történeti összehasonlítás ezen, „paradigmatikusnak” illetve „ellentételezőnek” nevezhető típusa (Haupt–Kocka 1996. 14–16.) voltaképp az összehasonlítás redukált formáját valósítja meg: mindössze a vizsgált saját folyamat összehasonlító történeti perspektívába állításával próbálkozik. Annyi csupán a célja, hogy megkísérelje elkerülni a magyar filozófia történetének valamiféle „etnocentrikus” fölfogását: a reflektálni igyekezzen hát a nemzeti folyamatok értelmezésének a nemzeti kultúrában gyökerező, öntudatlan előföltevéseire.

Az összehasonlításra szolgáló példa kiválasztása során több szempontra is tekintettel kell lennünk. A német idealizmustól a francia tradicionalizmuson át az olasz ontologizmusig számos filozófiai törekvés tűzi célul sajátképpen nemzeti tartalmak kifejezését, e törekvések érdemi filozófiatörténeti földolgozása mégis hiányosnak mondható. Noha a nemzetfejlődés klasszikus útját bejáró kultúrák adott esetben ugyanakkor gazdagabbak a hasonló földolgozásokban – így rendkívül érdekes példával szolgál az amerikai társadalomtudományi gondolkodás kialakulását elemző munka (Ross 1991) –, az összehasonlítás elsődleges szempontja a kiválasztott fejlődés analóg jellege kell legyen. (Dénes 2006) Ennek megfelelően, nyilvánvalóan, elsősorban a közép- és kelet-európai kultúrák nyújtanak kínálkozó

példát. Az ilyen típusú összehasonlító eszmetörténeti kutatások az utóbbi években egyébként valóban megélénkültek: a folyamatot mind a forráskiadások (Trencsényi–Kopeček 2006), mind a földolgozások (Trencsényi–Petrescu–Petrescu–Iordachi–Kántor 2001) megszáporodása szembetűnően bizonyítja. A régió „nemzeti filozófiáinak” vizsgálata egyébként is plauzibilis vállalkozásnak látszik. A lengyel eszmetörténet 19. századi korszakát egy meggyőző monográfia, például, a filozófia és a „romantikus nacionalizmus” kapcsolatának erőterében értelmezi újra (Walicki 1994). A román filozófiának a posztkommunista megújulásra is az egyik legerősebb hatást gyakorló személyisége, Noica saját törekvéseit, hasonlóképp, a „nemzeti gondolkodás” fogalomkörében igyekszik elhelyezni (Noica 1994). A cseh filozófia 20. századi klasszikusának, Patočkának a munkássága is fölfogható a nemzeti tudat bölcsőleteként: Masaryk-esszéje, például, hőse munkásságát számba véve a „cseh nemzeti filozófia” megteremtésének kísérletéről és sikertelenségéről beszél (Patočka 1996). A szlovák filozófia történetében pedig, egy szellemes tanulmány tanúsága szerint, szintén rekonstruálható egy sajátképpen „nemzeti” vonulat. (Mészáros 2005)

A kínálkozó lehetőség ellenére kutatásaink jelenlegi szakaszában nem vállalkozhattunk önálló közép- és kelet-európai összehasonlításra. Választásunk így a német példára esett. A német nemzetfejlődés a közép-kelet-európai nemzetek kialakulása számára ugyanis, ismeretesen, paradigmátikus utat mutat. A nemzetfejlődés keretét ebben nem a nemzeti állam, hanem a nemzeti kultúra képezi, középpontjában a nemzeti nyelvvel és a nemzeti irodalommal/nemzeti tudományokkal. (Giesen–Junge 1991, Wehler 1996, Seeba 2000) A magyar történetet részletező fejezeteink előtt, afféle bevezetésként előbb a német „nemzeti filozófia” problémáját vesszük ezért szemügyre (I. fejezet). Kérdésünk tehát:

mennyiben tekinthető – illetve mennyiben nem tekinthető – a német filozófia szubsztantív értelemben vett „nemzeti filozófiának”?

I. Nemzet és filozófia

A német példa

„Mármost a logikai és metafizikai műszavaknak ez a hiánya ugyan még valamelyest feledhető lenne, hiszen időnként magam is dicséretben részesítem kiváló főnyelvünket, hogy csak jóra való dolgokat mond, és alaptalan hóbortokat még csak megnevezni sem tud. Ennélfogva az olaszoknál és a franciáknál dicsérni szoktam: mi, németek a gondolatoknak olyan próbakövével rendelkezünk, amelyet mások nem ismernek; és amikor aztán arra sóvárogunk, hogy megtudjanak erről valamit, azt jelentettem nekik, hogy ez maga a nyelvünk lenne, mivel amit abban átvett és használaton kívüli szavak nélkül hallhatóan mondani lehet, az valóban valami jóra való; az üres szavakat azonban, amelyeknek semmi tartalma sincs és mintegy csupán a hiábavaló gondolatok könnyű habjai, azokat a tiszta német nyelv nem fogadja el.”

(Leibniz 1983. 9.)

„... a német nyelv és a görögök nyelve és gondolkodása közötti belső rokonság.”

(Heidegger 2000. 679.)

A két szövegrészletet jó két és fél évszázad választja el egymástól: az első a 17. század végén, a második 20. század második felében keletkezett. Leibniz szép barokk mondatai 1697-ből valók: a „német nyelv gyakorlását és megjavítását illető”

„elfogulatlan gondolatait” megfogalmazó esszében jelennek meg. Heidegger enigmatikus kijelentése pedig 1966-ban hangzik el: a csak posztumusz megjelenni engedett, híres *Spiegel*-interjúban olvasható. A német teoretikus terminológia elmaradottságával számot vető Leibniz a német nyelvet a „tartalmatlan”, mintegy a „hiábavaló gondolatok könnyű habjait” képező szavakat el sem fogadó nyelvnek, valamiképpen a „gondolatok” „mások” által „nem ismert” „próbakövének” minősíti. A modern technikai világtól való „visszafordulást” sürgető Heidegger pedig különleges szerepet szán a németiségnek: mint a görög nyelvvel és gondolkodással egyedül „belső rokonságot” tartó nyelvet, a németet nevezi a „visszafordulás” megvalósítására képes gondolkodás letéteményesének. A két szövegrészlet a két és félszáz év távolából összekapcsolódik tehát egymással: mindkettő mögött a német nyelv – a német nemzet – és a filozófiai gondolkodás sajátos kapcsolatának előföltevése húzódik meg.

A következő, a „nemzeti filozófia” gondolatának német változatait rekonstruáló bevezető fejezet természetesen nem tart számot valamiféle teljességre. Mint minden efféle vizsgálat, természetesen csak igen korlátozott hatókörű lehet, következtetéseivel ezért szerfölött óatosan kell bánni tehát. Az összehasonlítás igényéből született kísérletként célja csupán, hogy a magyar „nemzeti filozófia” toposzának földolgozása érdekében igyekezzen elősegíteni a magyar fejlődés sajátosságaira történő reflexiót. Nem a kérdés – egy esszé vázlat keretei között nyilvánvalóan amúgyis teljesíthetetlen – részletekbe menő földolgozását célozza tehát: nem lép föl tehát az igénnyel, hogy a német „nemzeti filozófia” valamennyi meghatározó megnyilvánulásáról számot adjon, a kiválasztott gondolkodók és szövegek tekintetében sem törekszik teljes körű tartalomelemzésre. Arra próbál meg csupán kísérletet tenni, hogy a német filozófia néhány reprezentatív teljesítményét

megidézve, fölillantja a „nemzet” és a „filozófia” fogalmának némely fontos találkozásait.

Fejezetünk tehát ennek az összetett, több szakaszos folyamatnak néhány meghatározó szereplőjét vizsgálja meg: a modern német filozófiai gondolkodás egypár jelentős alakját emeli ki. Munkásságuknak, közelebbről, azokat a szövegeit állítja előtérbe, amelyek összefüggésbe hozzák egymással a nemzet és a filozófia fogalmát. A 17. század végétől indulva és a 20. század közepéig eljutva, hét gondolkodó néhány szövegét villantja föl: Leibnizét, Kantét, Herderét, Fichtéét, Wundtét, Glocknerét és Heideggerét.

Leibniz, Kant

A 17. század legjelentősebb német udvari filozófusaként Leibniz, nyilvánvalóan, a modern nemzet fogalmának kialakulása előtti gondolkodó. A legkülönbözőbb tudományterületeken illetve a politikában-diplomáciában kifejtett munkásságával nem a német „nemzeti kultúra” alakja: sikereit az európai tudományos elit tagjaként éri el. Érdemi műveit elsősorban latinul és franciául teszi közzé, németül csak rövidebb – elsősorban politikai tárgyú – írásait fogalmazza. Ezekben világosan számot vet a német államok elmaradottságával, és részletes reformjavaslatokat dolgoz ki. Németnyelvű munkái sorában fontos szerepe van két írásának, az *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügtem Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft* (1682), illetve az *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache* (1697) című vitairatnak. Mindkettő patrióta érzületből született írás: a korabeli nyelvi társaságok hagyományához kapcsolódó nemzetpedagógiai

nézeteket fogalmaz meg. A német államok elmaradottságának fölszámolása érdekében intézményes és nyelvi reformokra van szükség, javasolják az írások: a tudományokat közelebb kell vinni a gyakorlathoz, a német népnyelvnek pedig – tudatos fejlesztés nyomán – föl kell váltania a tudományosság latin nyelvét. Javaslataik hangsúlyozottan nem az irodalmi-költői nyelvre vonatkoznak: valamennyi gyakorlati ismeretet és tudományterületet átfogó német prózát sürgetnek – ezzel, úgymond, lehetővé válnék a korabeli ismeretek anyanyelvi elsajátítása. Az *Ermahnung* ennek érdekében akadémia fölállítását javasolja, lexikonkészítési feladattal: tervezete szerint egy köznyelvi szótárra, egy, a szakmai nyelvek szókincsét összefoglaló szótárra, és egy nyelvjárási-nyelvtörténeti szótárra volna szükség. Az *Unvorgreifliche Gedanken* a nyelvi elmaradottságot számba véve különösen az absztrakt ismeretek szintjén találja fejletlennek a német nyelvet: elsősorban a filozófiában – a logikában és a metafizikában – tehát. Az elmaradottság rögzítésével párhuzamosan azonban a gondolatmenet a német nyelvet a valóság kifejezésének alkalmas nyelveként méltatja. A német nyelv eszerint a „gondolatok olyan próbaköve”, „amelyet mások nem ismernek” (Leibniz 1983. 9.): összességében tehát a német nyelv a filozófia művelésére valamennyi európai nyelv közül úgymond a legalkalmasabb.

Leibniz, ismeretesen, maga nem valósítja meg saját programját: először Thomasius kísérletezik a német nyelvű filozófiával – nyilvános előadást tart német nyelven, illetve kétkötetes, német nyelvű észtant publikál –, a filozófia német nyelvének megteremtése azonban valójában a Leibniz-tanítvány Wolff nevéhez fűződik, hogy aztán a német nyelvű spekulatív filozofálás első igazi csúcsát Kant bölcseletében érje el.

Kant filozófiája ugyanakkor, figyelemre méltó, még teljesen érintetlen marad a modern nemzetfölfogástól és a politikai nacionalizmustól. (Gellner 1983. 130–134.) Kései történetfilozófiai írásai – az *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) és a *Zum ewigen Frieden* (1795) – egyaránt a világpolgárság közös meggyőződéséből indulnak ki. Ezek az írások az emberiség múltbeli történelmét nem egymástól elkülönülő nemzetek történeteként, jövőbeni előrehaladását pedig szintén nem valamiféle nemzetállami keretek között lezajló folyamatként ábrázolják. Történetfilozófiai elméletük középpontjában nem valamely nemzetállammal azonosuló állampolgár, hanem az emberiség egészének előrehaladásában érdekelt világpolgár áll. A történetfilozófiai tételezés kulcskategóriája az európai államok alkotmányos köztársasági státusza: ezeknek, a szabadság, a közös törvényhozás alá rendeltség és a törvény előtti egyenlőség elvével egyszerre jellemzett köztársaságoknak a föderációján fog alapulni a „világpolgári jogként” tételezett nemzetközi jog. (Kleingeld 1995. 169–217.) A világpolgárság, a republikanizmus és a nemzetközi jog fogalmi hálójában kifejtett kanti történetfilozófia perspektívájából nincs helye a nemzetállami szempontnak: a végcélként megfogalmazott „világpolgári jog” nem egyetlen államban, akár nem is egyetlen földrészen, hanem mindinkább az egész világban otthonos polgár joga lesz.

Külön érdekes ebből a szempontból, hogy Kant egyáltalán milyen ritkán használja a nemzet fogalmát, amennyiben azonban mégis, akkor mennyire nem a modern politikai nemzetet érti rajta. Antropológiai tárgyú előadásai alapján keletkezett kései művében, az *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*ben adott nép- és nemzetmeghatározása teljesen egyértelműen a koraújkor fogalomhasználatát követi. A „nép (populus) szava alatt”, olvassuk itt, „az ember az egy vidéken

egyesült embertömeget érti, amennyiben az egészet képez. Ugyanazt a tömeget vagy akár annak egy részét, akiket úgy ismernek, mint akik közös származás által egy polgári egésszé egyesültek, nemzetnek nevezik (gens)” (Kant 1991. 658.) Ezek a „populus” és a „gens” fogalmára épülő meghatározások a koraújkorig érvényesülő hagyományt követik. A nemzetnek ebben a hagyományban nem előfeltétele a közös kormányzás alatti egyesülés: a „nemzetek” fogalma itt egyszerűen valamiféle, erkölcsök és szokások, nyelv és karakter által elkülönült népek fogalmával azonosul. (Dierse–Rath 1984. 408.) Kant ráadásul semmit sem vesz észre a német nemzeti érzés korabeli megerősödéséből. Az észreflexió felé nyitott antropológiájának inkább a tapasztalati megismerés eredményeit összefoglaló karakterológiai részében, a német nemzetkaraktert jellemezve, a németeket ezért úgy írja le, mint akik, úgymond, érintetlenek a „nemzeti büszkeségtől”, hazájukhoz „nem ragaszkodnak” különösebben, inkább afféle „kozmpoliták” (Kant 1991. 669.).

Herder, Fichte

Herdert a modern nemzet fogalmának egyik kialakítójaként, a modern nacionalizmus ideológiájának egyik megalapozójaként szokás számon tartani. A nemzeteket a történelmi fejlődés középpontjába állító történetfilozófiai műveivel – az *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), illetve az *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) – valóban az „ellenfelvilágosodás” képviselőjének (Berlin 2001. 10–13.) mutatkozik. Történelemelméletét azonban, összességében, egyáltalán nem lehet valamiféle „nemzeti filozófiaként” fölfogni.

Nagyszabású, egy összefoglaló egyetemes világtörténet tervét megalapozó koncepciója, ismeretesen, kettős vitában alakul ki. Egyfelől, a historiográfia módszertana szempontjából, a pusztán adatgyűjtésre szorítkozó történelemábrázolással szemben, a történelmi eseményeket univerzális kapcsolatba állító történelemfölfogást képvisel: a történelmi anyag általánosítását, a történelmi folyamatok összefüggésének lehetőségét megteremtő teóriát dolgoz ki. Másfelől, a történelem menetének értékelését illetően, a felvilágosodás korabeli történetfilozófiáinak mind „szkeptikus”, mind „optimista” változatával szemben, a történelmi haladásra reflektáló, a különböző történelmi egységek különösségével számot vető elméletet teremt meg. Történetfilozófiájának jelentőségét így az adja, hogy az egyszerre ad számot az emberi művelődéstörténet egyetemességéről és a történeti formák individualitásáról. Ez az elmélet tehát egyszerre képes megőrizni a történelmi folyamatok egyediségének szemléletét, és egyszerre képes fönntartani a történelemmagyarázat egyetemességének perspektíváját. Könnyen belátható, hogy mindkét törekvés elősegíti a nemzet fogalmának előtérbe kerülését. A történeti anyag rendezésének analitikus segédeszköze tehát – az emberiség történetének az emberi életkorok analógiájával történő magyarázata mellett – a nemzet fogalma lesz: a világtörténelem folyamatai a nemzetek történetébe sorolva válnak kezelhetővé. A nemzet ebben az értelemben a történelem szubjektuma, illetve a történetírás objektuma. (Simanowski 1998) A történelmi haladás reflektált fölfogása – általános alapelvekből való levezethetlenségének meggyőződése illetve az egyes történelmi formákban való bizonyításának törekvése – pedig hasonlóképpen a nemzet fogalmához vezet: ha a történelem történetisége az individualításban mutatkozik meg, a történelmi folyamatok elsőszámú hordozóivá a nemzetek válnak. (Maurer 1987, Fischer 1995. 183–229.) Ebből a szempontból a nemzet lesz a *par excellence*

történeti individuum: „minden nemzet önmagában hordozza boldogságát, ahogy minden a golyó a súlypontját” (Herder 1891. 509.).

Ebben az értelemben Herder valóban egyike a modern nemzet fölfedezőinek és a nemzeti ideológia megalapozóinak (Ergang 1966), a filozófiáját magát azonban semmiképp sem lehet „nacionalistának” minősíteni: egy „univerzális partikularizmus” (Simanowski 1998. 61.) álláspontja olvasható ki inkább belőle. „Expresszionista” – az emberi alkotásokat szükségképp az individuum illetve csoport személyiségének kifejezéseként fölfogó – elméletében (Berlin 2000. 176–177.), ahogy minden kulturális alkotás, minden filozófia is nyilvánvalóan a sajátlagos nemzeti kultúra összetevője: a „népléleknek”, ennek a nemzet alapját képező, misztikus totalitásnak megnyilvánulása. Maga az ezt a belátást megfogalmazó herderi történetfilozófia azonban nem képez valamiféle sajátképpen „nemzeti filozófiát”: a történelem értelmét és célját a humanitás fogalmában összegző koncepciója az egyes „nemzeti filozófiák” számára afféle metaelméletként szolgál.

Fichtének a német nemzethez intézett beszédei, ismeretesen, szoros kapcsolatba állítják egymással a nemzet és a filozófia fogalmát. A *Reden an die deutsche Nation* (1808) szempontunkból kiemelkedő fontosságú mű: a német nacionalizmus diskurzus-alapító szövege. (Meinecke 1915. 91–123; Fischer 2000) Igen bonyolult struktúrájú, indázó gondolatmenetű, egyszerre teoretikusan mélyen átgondolt és emocionálisan hevesen átfűtött munka. Keletkezési körülményeinek – elsősorban a francia megszállók cenzúrájának – a rá gyakorolt hatásaitól (Lauth 1992), megformáltságának retorikájától (Oesterreich 1990), illetve a gondolati alapját képező idealista rendszerfilozófia részleteitől (Janke 1993. 162–172.) most eltekintve, szerkezetét legfontosabb témáinak egymásutánját követve lehet fölvázolni. Kiinduló tétele egy új korszak meghirdetése: az emberiségnek eszerint –

korábbi történetfilozófiai előadássorozatának tételezését követve – az önzés korszakából az önállóság korszakába kell visszatérnie. A tételt az a meggyőződés egészíti ki, hogy a haladás e művének végrehajtására épp a németiség hivatott. Mindehhez azonban – a német nemzetet tudatossá tevő és szerepére fölkészítő – nemzetnevelés szükséges, ami viszont az állam vezetésének átalakítását illetve a filozófusok és a költők súlyának növekedését föltételezi. A német nemzet küldetésének megfogalmazása, illetve a filozófusok nemzetnevelői tevékenységének kifejtése közel hozza a *Reden* szerzőjét egy sajátlagos „nemzeti filozófia” gondolatához.

A német nemzet küldetését kiválasztottsága alapozza meg. A gondolatmenet a németiséget történetfilozófiai – illetve egyenesen metafizikai – alapon állítja szembe valamennyi más nemzettel. A kiindulópont nyelvbölcseleti: a németiséget a német nyelv „ősnyelv” volta teszi úgymond „ősnéppé”. Míg a német nyelv eredeti és egyedülálló, addig más, a latint, és vele annak halott fogalmi apparátusát átvett – épp ezért átfogóan „neoromantikusnak” vagy „neolatinnak” nevezett – népek nyelve élettelen és fejlődésképtelen: e népek nem képesek tehát a nyelvük élő-alkotó továbbfejlesztésére. A német nép és valamennyi más nép nyelvének szembeállítását a németiség és a tőle eltérő népek nemzetkarakterológiai szembeállítását alapozza meg. A mű – a nyelvet nem megismerépszichológiai kategóriákban leírható jelenségnek, hanem történeti-közösségi képződménynek tekintve – a nyelv különbségeit a mentalitás és a gondolkodásmód különbségeivel kapcsolja össze: végső soron a nemzetkarakter különbségeibe vezeti át. A németeket jellemző nemzetkarakterológiai vonások – a „derekasság”, a „kedély”, a „komolyság”, a „meggyőződéshez való hűség” – szemben állnak a többi, „neoromantikus” nép nemzetkarakterológiai vonásaival: következetesen értékesebbnek minősülnek

azoknál. A beállítás tökéletesen adekvát a történetfilozófiai tételezéssel: a történelmi fejlődés főáramát megvalósító német hivatás gondolatával. A német nép azért lehet a „ősnép” és azért válhat történelmi küldetés hordozójává, mert a benne megnyilvánuló „németiség” empirikus tényből metafizikai alapelvvé emelkedik: ebben az értelemben „minden nép többé-kevésbé német, de a németek a »legnémetebbek«” (Schneiders 1996. 234.).

A „nemzetnevelésnek” a *Redenben* megfogalmazott programja a németiség – ezzel pedig általában az emberiség – átalakításának nagyszabású víziója. Végző soron nem kevesebbet céloz, minthogy az akarat szabadságát megsemmisítve alávesse az embert az egyetemes törvénynek, így a történelemből kiküszöbölve a véletlent, szükségszerűséggé változtassa a világfolyamatot. (Hermann 1996. 216–218.) A program alapját pedig magának a néphez beszédek intező gondolkodónak a filozófiája nyújtja. Fichte a német eszmetörténet folyamatában helyezi el önmagát: saját bölcseletét a Luthertől Leibnizen keresztül Kantig megkonstruált gondolkodásfejlődési sor legitim örököseként és végső beteljesítőjeként ábrázolja. A német nép valódi filozófiája tehát nem valamiféle szerves, a nemzetkarakterből kifejlődött gondolatrendszer: éppen az ő maga megfogalmazta idealizmus kell legyen. A „Reden” meggyőződése szerint tehát nem ennek a „nemzeti filozófiának” kell igazodnia a német néphez. Ellenkezőleg: a német nép kell hogy megfeleljen ennek a filozófiának – a fichtei idealizmusnak. A nemzetnek, úgymond, „tükröt tart a megvilágosult filozófia, amelyben a nemzet tiszta fogalommal fölismeri azt, amivé eddig világos tudat nélkül a természet tette”, ez pedig arra ösztönzi, hogy „tökéletesen és egészen azzá tegye magát, amivé lennie kell” (Fichte 1997. 660.).

Wundt

Az első világháború, ismeretesen, a német nacionalizmus erős föllángolását – és ezzel a német nemzeti eszme teoretikus reflexiójának figyelemre méltó megélénkülését – hozza magával. A háború jelenségének szellemi-ideológiai földolgozása azonnal hatalmas irodalmi anyagot terem: rögtön a háború első hónapjaiban, jellemző módon, azonnal százas nagyságrendben mérhető számú kiadvány és brosúra születik a tárgyban. Az értelmezések általános meggyőződése, hogy a háború a nemzet megújulását és a filozófiai reflexió megerősödését fogja eredményezni. A háború, a nemzet és a filozófia fogalma ilyenformán közvetlen kapcsolatba kerül egymással: a háború jelensége ösztönzést ad tehát hozzá, hogy a nemzetet és a filozófiát közvetlenül egymásra vonatkoztató értelmezések szülessenek. Ezeknek a – mind a publicisztikus megnyilvánulások aktuálpolitikai reflexióit, mind az ideológiai értelmezések közvetlen nemzetkarakterológiai tipológiáit meghaladó, a filozófiai értelmezés igényével föllépő – munkáknak az egyik leghatásosabbja Wilhelm Wundt esszéje, a *Die Nationen und ihre Philosophie* (1915).

A tanulmány, úgy tűnik, a pozitivistaként számon tartott gondolkodó szellemtörténeti kísérlete: a „háború filozófiájának” irányzatához közvetlenül kapcsolódó gondolatmenetét egy szellemtörténeti ihletésű történetfilozófiai tipológiába foglalt filozófiatörténeti áttekintés keretében fejti ki. A „háború filozófiájának” általános meggyőződését követő előföltevése szerint a háború csak felszínre hozza, és láthatóvá teszi a nemzetek között egyébként meglévő különbségeket és feszítő ellentéteket. Ahogy bevezető mondataiban – egyén és közösség, individuálpszichológia és „néplélektan” között közvetlen analógiát

tételezve – fejtegeti, a háború afféle, a karakter megnyilvánulásait egyértelműbbé tévő katalizátor: az egyének karaktere is nyíltabban és őszintébben jut kifejezésre, a népek karaktere is világosabban és határozottabban manifesztálódik benne. A fegyverek harca tehát csupán fölerősíti és nyilvánvalóvá teszi a szellemek csendes, ám nem kevésbé elkeseredett harcát: az egyes nemzetek karaktere közötti küzdelmet. A nemzeti sajátosságok szempontjából, szól a gondolatmenet, a szellemi élet minden területének jelentősége van, igaz, eltérő mértékben. A nemzeti sajátosságokat a szaktudományokban még elfedi az intenzív nemzetközi tudományos érintkezés, a költészet azonban már határozottabban megmutatja őket, hogy végül a filozófia egészen egyértelműen kifejezést adjon nekik. A filozófia ebben a beállításban a nemzetkarakter *par excellence* kifejezője. Miközben, úgymond, „korának tudományos tudatából világnézetet alkot”, „öntudatra emeli a néplélekben mozgó ösztönzőket”, ennek folytán pedig a „nemzeti kultúra szellemi értékeinek összképét” képes nyújtani (Wundt 1918. 4.). A reprezentatív – a maguk korában széles ismertségre szert tevő és nemzetük filozófiájának későbbi alakulására számottevő hatást gyakorló – filozófiák ilyenformán saját nemzetük hű tükrei: a nemzeti jellem pontos rajzát lehet kiolvasni belőlük.

Az ábrázolás keretét szellemtörténetileg formált történetfilozófiai fejlődésrajz teremti meg. E fejlődésrajzban az egyes „nemzeti filozófiák” az újkori szellem fejlődésének egymást követő állomásaiként foghatók fel: az újkor kezdetén, az új világnézet kialakulásával a szellem előbb az olasz reneszánszban nyer kifejeződést, majd egymást követve, a francia és az angol filozófiában jut szóhoz, hogy végül a német idealizmusban teljeseadjék ki. Dantétól, Brunótól, Thelesiustól és Galileitől indulva tehát előbb Descartes-nál áll meg, utóbb Hobbes-hoz, Locke-hoz, Berkeley-hez, Hume-hoz jut, hogy végül Leibnizhez, Kanthoz, Fichtéhez, Hegelhez,

Schopenhauerhez és Nietzschehez érkezzünk el. Az újkori filozófia Európa „kultúrnépei” körében végbement fejlődése tehát az egyes nemzetek váltakozó „filozófiai uralmával” írható le (Wundt 1918. 12.). A szellemtörténeti alapú fejlődésvonalnak némiképp ellentmondva, az egyes fejezetek a különböző nemzeti filozófiák átfogó rajzává kerekednek: így jut szóhoz a francia fejlődésben Rousseau-tól Comte-on át Bergsonig, az angol fejlődésben pedig Benthamtól J. S. Millen át Spencerig számos más gondolkodó is, akiknek bölcsellete úgymond mind saját nemzetük jellemének kifejeződésekként fogható föl.

A „nemzeti filozófiák” tipológiájának kialakítása során a hangsúly a német idealizmusnak és valamennyi más nemzet filozófiájának a szembeállítására kerül. A francia racionalizmus és az angol empirizmus leírásában egyaránt a német bölcsélet idealizmusával való ellentét lesz a meghatározó. A beállításban a francia filozófia a francia jellem szkepticizmusának és dogmatizmusának ellentétét és összekapcsolódását bizonyítja, az angol filozófia utilitarizmusa pedig az angol jellem magasabb eszményektől való elszigeteltségét és a „jóléti morálra” való hangoltságát árulja el. A francia filozófia tehát, egyfelől, a szkepticizmusnak és a dogmatizmusnak a látszólagos ellentétében és valóságos összefüggésében vergődik: Descartes-tól kezdve valamennyi képviselőjének a gondolkodását ez az ellentét és ez az összefüggés határozza meg. Ez áll a francia jellem minden megnyilvánulása mögött is: ez mutatkozik meg a mindennapi érintkezés iróniájában, a vallás szélsőségesen szkeptikus és makacsul dogmatikus fölfogásának kettősségében. A francia néplélek morális fölfogása nyers egoizmuson alapul, amely megnevesített formájában azonban időnként energikus altruizmusba képes váltani. Az egoizmus mindazonáltal csupán az élet érzéki megvédelmezéséhez elegendő: a francia jellemből és a francia filozófiából az élet szellemi megvédelmezésének eszközei

hiányoznak tehát. Az angol filozófia pedig, másfelől, határozottan kizárja vizsgálódási köréből a vallási problémákat, azaz szigorúan az érzéki valóságra redukált világszemléletet teremt: ismeretelméleti érdeklődése így tapasztalatfilozófiát, morálfilozófiai beállítottsága pedig „jóléti morált” eredményez. Az ismeretelméletben a megismerés érzéki adatain és azok tudatunkhoz való kapcsolódásán kívül minden másról elvonatkoztat, a megismerés problémáját ilyenformán erről az oldalról alaposan képes megvilágítani, a morálfilozófiában pedig, hasonlóképpen, pontos rajzát tudja adni az empirikus erkölcsi viszonyoknak. Minthogy azonban vizsgálódásai korlátozottságra épülnek, maguk is szükségképp korlátozottak maradnak. Mindennek következtében a puritán hagyományon alapuló altruisztikus utilitarizmus az angol bölcseletben végül egoisztikus utilitarizmussá süllyed.

A francia filozófia egoizmusával és az angol filozófia utilitarizmusával szemben egyedül a német filozófia képes eljutni az idealizmusig. Idealizmusa szoros összefüggésben áll azzal, hogy érdeklődésének középpontjában fejlődésének kezdetétől fogva vallási és metafizikai problémák állnak. A német idealizmus lényege, szól a gondolatmenet következtetése, az individualizmus legyőzésében áll: hogy az egyes mindig szükségszerűen kapcsolatban áll az egésszel; hogy aláveti magát az általános emberi ideálokat megvalósító államnak. A német nép háborús hősiessége úgymond a bizonyíték rá: a „német néplélekben” ez az idealizmus – az „egyes személyiség érvényesítése” helyett az „egésznek való odaadás” – „előbb, mint valaha” (Wundt 1918. 123.).

Az esszé tematikusan kapcsolódik ugyan a nagyszabású társadalomlélektani vállalkozáshoz, az összesen tíz kötetre terjedő *Völkerpsychologie*hez, gondolati beállítottságát tekintve viszont kifejezetten ellentétesnek látszik vele. A *Die*

Nationen und ihre Philosophie is, a *Völkerpsychologie* is közvetlen kapcsolatot tételez a nemzetek/népek illetve az egyes szellemi objektívációk között: az előbbi a filozófiát ábrázolja a nemzetkarakter kifejeződéseként, az utóbbi a nyelvtől a mítoszon és a valláson át a művészetig és a jogig valamennyi szellemi területet a néplelek (Wundt 1900. 7–13.) megnyilvánulásának tekint. Míg azonban, érdekes megfigyelni, a *Völkerpsychologie*t az érdekli, ami összeköt, a *Die Nationen und ihre Philosophie* viszont éppen arra kíváncsi, ami elválaszt. Az előbbi tehát, a pozitivistá tudományosság dokumentumaként, nem tesz különbséget az egyes „néplelek” között: a sajátlagos eltérések helyett éppen az egyes népek közös szellemi teljesítményét teszi vizsgálat tárgyává. Az utóbbi viszont, szellemtörténeti irányú ideológiai munkaként, ellenkezőleg, éppen az egyes nemzetek egymástól eltérő karakterének tipológiáját igyekszik megrajzolni, ezért filozófiájának egymással ellentétes vonásaihoz jut el. Ebben az értelemben a *Die Nationen und ihre Philosophie*, lehet mondani, a wundti életmű egészének kivételes darabjai közé tartozik: inkább a filozófus-pszichológus háborús irodalmi termésének (Arnold 1980. 23–26.) megnyilvánulásaként fogható föl tehát.

Glockner, Heidegger

A nemzet és a filozófia közvetlen összekapcsolásának egyértelmű példáival a nemzetiszocialista ideológia befolyása alatt megszülető bölcséleti kísérletek szolgálnak. Közülük talán Hermann Glockner „nemzeti filozófiáját” a legtanulságosabb szemügyre vennünk. Glockner, tudvalévően, a neohegelianizmus elkötelezettjeként indul, túlnyomórészt filozófiatörténeti jellegű munkásságának leggyakoribb tárgya Hegel. Szerkesztője Hegel összegyűjtött művei két háború

közötti jubileumi kiadásának, szerzője a négykötetes Hegel-Lexikonnak és egy kétkötetes Hegel-életrajznak. A nemzetiszocialista hatalomátvétel után a berendezkedő rendszer elkötelezettje lesz: – elsősorban Hegel filozófiájának a nemzetiszocialista ideológia keretei közé illesztésén igyekezve (Leske 1990. 160–165.) – tevőleges szerepet vállal annak eszmei megalapozásában. Filozófiatörténeti tanulmányai mellett a korszakban önálló bölcseleti álláspont kialakítását célul tűző munkákat is publikál, ezekben egy sajátképpen német jellegű, *par excellence* „nemzeti filozófia” képét rajzolja meg, és programját körvonalazza. (Hinz 2000)

A *Vom Wesen der deutschen Philosophie* (1941) című esszégyűjteményét nyilvánvalóan azzal a szándékkal teszi közzé, hogy a német filozófia kortársi törekvéseit az aktuális politikai elvárásokhoz próbálja igazítani. A közvetlen ideológiai feladatot a gyűjtemény darabjai történetfilozófiai fogalmi keretbe foglalt filozófiatörténeti anyag fölvonultatásával hajtják végre. A munka végső célját – hogy elősegítse a német filozófia „megkülönböztető lényegének” határozottabb képviselőjét – e „megkülönböztető lényeg” meghatározásának kísérlete készíti elő. A kiinduló meggondolás a „világnézet” és a „filozófia” fogalmának megkülönböztetése és összekapcsolása: noha, úgymond, a „világnézet” eredetibb és átfogóbb, a „filozófia” az emberi szellem magasabb teljesítményét kifejező fogalom, a „világnézeti tartásnak” és a „filozófiai ismeretnek” szükségszerűen össze kell kapcsolódnia egymással. A „német filozófia” alapja a „germán világnézet”: a filozófia németiségének határozottabb képviselője érdekében éppen ezt a germán világnézetet kell tudatossá tenni.

A „német filozófia” nemzeti lényegének Glockner-féle meghatározásában a német bölcseleti hagyomány rasszista áthangszerelésének és az uralkodó ideológiába történő beépítésének kísérlete tükröződik.

A „német filozófia” sajátosságát – kívülről tekintve – úgymond három megkülönböztető jegy adja: hogy a népből származik, és a néppel kapcsolódik össze; hogy a tanuláson és a tanításon alapul; illetve hogy kritika és önkritika jellemzi. A német filozófusok tehát, egyrészt, jellemzően népi származásúak: a nép szelleme nyilvánul meg hát bennük. A német filozófia ilyenformán nem a képzettek kicsiny körének birtoka: a népben szunnyadó erők kifejeződése és tudatosítása. A filozófia itt a nemzet ügye ezért: a filozófusok a népből jönnek, és a néphez fordulnak. A filozófiai szükséglet és tehetség a német nép vérében van hát: ez eredményezi a filozófia figyelemre méltó popularitását. A német filozófia, másrészt, népi kötöttségéből következően tipikusan a tanulás és a tanítás filozófiája: a német filozófusok tanulva emelkednek ki a népből, és tanítva fordulnak vissza hozzá. A filozófia művelésének ez a német nemzeti sajátossága műfaji jellegzetességekben is megmutatkozik: míg a francia és angol filozófia felsőbb osztályokhoz szóló termékei irodalmi ízléstől formált műfajokban – esszéikben, aforizmákban, dialógusokban – nyilvánulnak meg, addig a német filozófia túlnyomórészt a néphez szóló, iskolamesteri körülményességgel fogalmazott, részletesen magyarázott és alaposan lábjegyzetelt értekezésekben ölt formát. A német filozófia, harmadrészt, a kritika és az önkritika filozófiája. A német kritika nem az „értelem szegénységéből” és nem valamely „individuum különösségének” érvényesítéséből származik: az „ész teljességének” megnyilvánulása. Alapja a „német ember” „karaktersajátossága”: hogy mindig fölismeri a dolgok másik oldalát is, és hajlamos tekintetbe venni a másik lehetőség jogát is. Mindez azonban nem elbizonytalanítja és elgyöngíti: éppen az ellentéteket meghaladó, jelentős szintetikus teljesítmények létrehozására ösztönzi.

A „német filozófia” megkülönböztető jellegzetessége, a „német szellem” „belső szerkezetének” vizsgálata nyomán, hasonlóképpen három jegyben ragadható

meg: hogy a német filozófia, úgymond, a „német néplélek” feszültségein, a „német lelke” bensőségességén és a „német akarat” föltétlenségén alapul. A német filozófia tehát, egyrészt, a „német néplélek” belső feszültségeit fejezi ki: egyszerre nyilvánul meg benne a németiség „paraszi lelke” és „katonalelke”. A földhöz tapadó, a természet titkait fürkésző „paraszi lélek” a nehézségét és a mélységét, a magasba szárnyaló, életmegvető „katonalelek” pedig az idealizmusát és a transzcendenciáját magyarázza a német bölcseletnek. A német filozófia, másrészt, a „német lelke” bensőségességét tükrözi vissza. Míg a déliek a világra nyitottan élnek, addig az északiak saját énjükbe vannak zárva: szükségképp csupán személyiségük belvilágában érzik otthon magukat. Ez a koncentrációnak kedvező, könnyelműségre nemigen hajló kedély teremti meg bölcseletüknek az individualitást és a közösségiséget egyszerre érvényesítő jellegét. A német filozófiát, harmadrészt, a „német akarat” föltétlensége határozza meg. A „német akaratnak” ez a föltétlen követése magyarázza a német bölcselet abszolút voltát, absztrakció nélküli idealizmusát, a személyiség kikapcsolása nélküli objektivitását, eredeti jellegét.

A német filozófia sajátosságát Glockner beállításában végső soron a német nép közvetítő szerepe magyarázza. A racionalitás alapján cselekvő Nyugat és az irracionalitástól vezérelt szláv Kelet között a németiség a szellem mindkét összetevőjét érvényre juttatja: az ész racionális és a kedély irracionális hatalmát egyaránt hagyja megszólalni. „Nekünk németeknek az a sorsunk, hogy egyszerre legyünk racionális szelleműek és irracionalitástól mozgatottak.” (Glockner 1941. 34.) A német filozófia öröksége és feladata ilyenformán megmutatni: az élet gyökerét mennyire a racionálisnak és az irracionálisnak ez a szerves kapcsolata képezi.

Heidegger gondolkodása nyilvánvalóan szélesebb horizontot fog át és egyetemesebb összefüggésekre irányul, semmint hogy egyszerűen, aggályok nélkül

bele lehetne erőltetni valamiféle „német nemzeti filozófia” kategóriájába. Mindazonáltal a Nyugat története alapvetően új rendjének megalapozására irányuló törekvései nem maradnak érintetlenek a „német lét” sajátos küldetésének gondolatától. Az összefüggés földerítését több tényező is nehezíti: hogy a német küldetés gondolatát Heidegger egyrészt nemzetiszocialista szerepvállalásával összefüggésben fogalmazza meg, másrészt Hölderlin költészetének értelmezése keretében fejt ki, és harmadrészt a görög gondolkodással való összetett párhuzam megrajzolása során dinamizálja. A nemzetiszocialista szerepvállalás tehát, egyrészt, nem az egyszerre antibolsevista és antiliberális gondolkodó valamiféle alkalmi eltévelyedése: mély összefüggésben áll legsajátabb gondolati törekvéseivel. A gondolkodó határozott párhuzamot lát saját gondolkodásának feladata és a nemzetiszocializmus feladata között: meggyőződése szerint mindkettő Európa új rendjének kezdetévé kell váljon. (Thomä 2003) A Hölderlin-értelmezés, másrészt, szoros összefüggésbe állítja egymással Hölderlin költészetét és a sajátos német küldetés gondolatát. Hölderlin – és csakis Hölderlin – német költészete rendelkezik eszerint azzal az erővel, hogy ennek az alapvetően új európai rendnek a megalapítójává legyen. A görög és a német gondolkodás párhuzama, harmadrészt, a nyugati gondolkodás eredet-meghatározásának két típusát ismeri föl a két gondolkodásban. Csak ez két gondolkodás, a görög és a német képes úgymond rá, hogy a Nyugat történetét meghatározza: a feladat éppen az, hogy az antik görög gondolkodástól meghatározott Európát a német gondolkodás által határozzuk újra. (Trawny 2004. 85–169; 191–222.) A három meggyőződés közül azonban, ismeretesen, csupán a harmadik marad a heideggeri gondolkodás állandó összetevője: a gondolkodó a háború után náci szerepvállalását szigorú hallgatással övezi, Hölderlin-értelmezését pedig átalakítja: eredetileg határozott történeti és

politikai-nemzeti konnotációitól eloldva, a „költői lakozás” időtlenített képében fogalmazza újra. (Heidegger 1981)

A harmincas évek derekának freiburgi Hölderlin-előadásaiiban körvonalazódó gondolatok tehát valóban fölfoghatók egyfajta „német nemzeti filozófia” meghirdetéseként. Hölderlin himnuszainak értelmezése ekkor közvetlenül összekapcsolódik a német nemzeti identitás meghatározásának kísérletével. (Heidegger 1980) Heidegger meggyőződése szerint saját filozófiai gondolkodását szorosan a görög filozófiai gondolkodáshoz viszonyítva kell megfogalmaznia: saját gondolkodása ugyanis, úgymond, hasonlóképp a világban-lét történetileg új módjának kezdetén áll. A görög–német-párhuzam itt egyértelműen kritikai viszonyulást jelent: a saját gondolkodás „németiségének” hangsúlyozását és a – mindeddig Európa történetét meghatározó – görög gondolkodástól való eloldását követeli meg. A heideggeri német gondolkodásnak föl kell tehát tennie a görög gondolkodás eredeti kérdéseit, ám a görög gondolkodás – „metafizikai” és „logikai” – válaszaitól eltérő válaszokat kell találnia rájuk.

A nemzetiszocialista szerepvállalás ellehetetlenülése és a „német-nemzeti” Hölderlin-értelmezés föladása után a korai „nemzeti filozófiai” koncepció egyetlen összetevője marad meg: a görög–német gondolkodás párhuzamának tétele. A gondolkodó még utolsó megnyilvánulásainak egyikében, a híres *Spiegel*-interjúban is „a német nyelv és a görögök nyelve és gondolkodása közötti különös belső rokonságról” beszél (Heidegger 2000. 679.). A görögök meghatározta európai hagyomány átgondolására – illetve a modern technikai világtól való visszafordulás előkészítésére – ilyenformán egyedül a német gondolkodás lehet képes. Ebben a rudimentális formában tehát a kései Heidegger gondolkodását is befolyásolja valamiféle német küldetés tudatán alapuló „nemzeti filozófia” elképzelése.

A föl villantott példák, összegzően kijelenthető, azt mutatják: a német filozófiában nem látszik kirajzolódni a „nemzeti filozófia” valamilyen sajátos, zárt és összefüggő hagyománya. A német filozófia egésze – ellentétben Barry Smith fölfogásával – nem fogható föl tehát valamiféle „nemzeti”, a német nemzetállam megteremtésében szerepet játszó és a német nemzettudat állandó összetevőjét képező bölcseletként. (Smith 2000. 16–18.) Ellenkezőleg: a német fejlődésben a nemzet és filozófia találkozásai csak alkalmi jellegűeknek tűnnek. Így, ezeknek a találkozásoknak a sorában képez fontos állomást, láttuk, a nemzetteremtés romantikus programja (Fichte), a világháborúra irányuló teoretikus reflexió (Wundt), a nemzetiszocializmus bölcséleti megalapozásának kísérlete (Glockner) és a romantikus hagyománytól és a nácizmustól egyaránt befolyásolt „nemzeti filozófia” törekvése (Heidegger).

II. „Idegen filozófia”, magyar nyelven

Apácai Csere János és „Encyclopaediá”-ja

„De mi szükség szavakra, ahol a tények bizonyítanak? Hát nem tanít-e minket mindennapos tapasztalat arra, hogy mindezek a népek, külön-külön mindegyik – honfitársaink szégyenére – bővelkednek tudós férfiakban. Ennek bizony nem a legutolsó, hanem éppen a legelső oka az – ha minden érzésem meg nem csal –, hogy vannak mindenféle, anyanyelven írott tudományos könyveik. Így minden kétséget kizáróan igaznak kell tartanunk, hogy az a nép, mely mindent idegen nyelvekből kölcsönöz, nagyon szerencsétlen, és az összes népek között legméltóbb a szájalomra. Viszont igaz ennek az ellenkezője is: Boldog a nép, melynek kertjében nyílnak e rózsák.”

(Apáczai 1977. 77.)

„Mivel azonban sem egyetlen ember, sem egyetlen évszázad nem volt képes arra, hogy a filozófiai bölcsességet tökéletességre emelje, nem akarta a mindenható Isten, hogy a mi korunk is meg legyen fosztva jószágának tanújelétől. Ezért támasztotta a világnak e késő vén korában – úgy, hogy az előző évszázadok alaposan megirigyelhetik tőlünk – René Descartes-ot, az egész filozófia újjáteremtőjét, századunk páratlan ékességét és díszét, mind származás és család, mind műveltség és erények tekintetében oly nemes férfiút.”

(Apáczai 1976a. 145.)

A két gondolat, első pillantásra látsszon bár mégoly távol állni egymástól, kölcsönösen kiegészíti egymást. A tudományos ismeretek magyar nyelven való közlésének imperatívusza meg a kortársi tudományosság legnagyobb alakjának magasztalása szorosan összetartozik. Az „idegen nyelvekből” való „kölcsönzést” elvető, az „anyanyelven” való tudományművelést és ismeretátadást sürgető érvelés az egyik oldalon; a kortársi bölcsélet kiemelkedő személyiségének „az egész filozófia újjáteremtőjeként”, „századunk páratlan ékességéként és díszeként” való méltatása a másik oldalon: közvetlenül együvé tartozó álláspontok. Együtt írják le a „magyar filozófia” meghatározott programját: a filozófia nemzeti nyelvű művelésének és az idegen filozófiák recepciójának együttes törekvését.

A magyar filozófia története – mindenkitől ismert megállapítás ez – Apácai Csere Jánossal (1625–1659) kezdődik. Vele zárul le a magyar bölcsélet kizárólag latinul született szövegeinek, és vele indul meg a filozófia magyar nyelvű művelésének korszaka. Mint a nyugati egyetemeket megjáró protestáns peregrinusok legjelentősebb képviselője, Utrechtben nyomtatja ki főművét, a korának teljes tudományosságát iskolai használatra összefoglaló enciklopédiáját (Apáczai 1977). A munka művelődéstörténeti jelentőségét nyelve adja: hogy tudniillik, a descartes-i ismeretelmélet lényegét kifejtve, magyar nyelven először tolmácsolja a korszak eszméit. (Gyalui 1892, Kremmer 1912, Bán 1958)

A „nemzeti filozófiának” ezt az első – először benne megnyilvánuló – programját rekonstruáló fejezetünk három gondolatmenetre oszlik. A munkát elemezve előbb annak pedagógiai törekvését foglaljuk össze, az enciklopédikus ismeretközlés szándékában mintegy a közvetlen recepció megalapozását ismerve föl; majd a benne megnyilvánuló

Descartes-recepciót vizsgáljuk meg, a megoldást az egyéni filozófiai reflexió mély megértéséként értékelve; végül szövegének magyar nyelvére vetünk pillantást, rámutatva a nyelvhasználat tudományfilozófiai és nyelvfilozófiai alapjaira.

Pedagógia

Apácai főműve idegenben készült és iskolai használatra szánt tansegédlet tehát. Szerzője hollandiai tanulmányútján állítja össze, a triviális iskolát látogató, tizenhárom-tizenhat éves gyerekek számára. A munka terve nyilvánvalóan az elmaradottság elleni küzdelem nagyszabású programjának részeként fogalmazódik meg. A korszakban egyáltalán nincs magyar nyelvű ismerettár, az anyanyelvi oktatási kísérletek nem tudnak hát semmire sem támaszkodni, márpedig, Apácai meggyőződése szerint, a tudomány csupán nemzeti nyelven válhat a nép közkincsévé. A meggyőződés nyilvánvalóan az éppen diákévei alatt kibontakozó puritánus mozgalomnak (Zoványi 1911, Chambon 1944) a gondolkodására gyakorolt erős befolyásával függ össze. A keresztyénség gyakorlati etikai oldalát hangsúlyozó, az evangéliumot a társadalmi élet szabadító és gazdagító erejének tekintő mozgalom hatására válik a teológiai-kegyességi reformok meggyőződéses hívévé, a szabad vallásgyakorlat, az egyházi szertartások egyszerűsítése, a bibliai etika és szigorú erkölcs elkötelezettjévé; sürget változásokat a társadalmi életben és érvel az állam és egyház szétválasztása meg az egyházközségek presbiteriális-demokratikus vezetése mellett; és főként, lesz meggyőződve a tudományosság növelésének szükségességéről, a műveltségterjesztés fontosságáról. (Makkai 1952, Kocsis 1975, Király 1975) Ez utóbbi meggyőződés teszi sajátképpen pedagógiai gondolkodóvá.

Tevékenységének diszciplináris besorolásával kísérletezve ugyanis föltétlenül pedagógiai gondolkodónak kell minősítenünk. A pedagógia: gyakorlati és elméleti munkásságának egyaránt szervező középpontja. Gyakorlati munkásságának, az elmaradottság fölszámolásán dolgozva, az oktatás képezi a centrumát, elméleti munkásságának, enciklopédiáját fogalmazva, hasonlóképp az ismeretátadás áll a fókuszában. (Neményi 1893, Stromp 1897–1898) Az elmaradottság fölszámolásának alapja a műveltség terjesztése, a műveltség terjesztésének alapja pedig az enciklopédikus ismeretátadás. Apácai, aki egyszerre puritán teológus, karteziánus filozófus, a természettudományos gondolkodás híve és elkötelezett társadalomreformer, valamennyi elképzelését egyaránt az iskolán keresztül szeretné megvalósítani. (Percz 2000d) Nem túl kiterjedt írásos életművének csaknem minden darabjában, összesen hat művében foglalkozik közvetlen pedagógiai problémákkal: enciklopédiájában (Apáczai 1977) és logikájában (Apáczai 2001), gyulafehérvári (Apáczai 1976a) és kolozsvári (Apáczai 1976c) székfoglaló beszédében, „egy tanulásban elcsüggedt ifjú” számára „tanáccsal” szolgáló dialogizált fordításában (Apáczai 1976d), illetve a fejedelem számára kidolgozott kései akadémia-tervezetében (Apáczai 1976b). Enciklopédiája és logikája közvetlenül oktatási célra koncentrált ismeretanyagot nyújt át, székfoglaló beszédei elvileg reflektálnak az ismeretátadás és az iskolaügy problémáira, „tanácsa” a magyar tanulóifjúsághoz intéz parainézist, akadémia-tervezete pedig egy nyugati mintára szervezett egyetem föllállítására tesz javaslatot. A tizenhetedik század nagy pedagógiai forradalmához több szálon is kapcsolódó műveiből mind a közoktatás reformjának, mind a felsőoktatás megteremtésének részletekbe menő képe kibontakozik. (Orosz 1976)

A puritán programnak megfelelően meggyőződése szerint magyar nyelvű tankönyvek, kompendiumok, összefoglalók kellenek tehát, lehetőség szerint minél

nagyobb számban. Minthogy azonban most még egyetlen ilyen sincs, azonnal készíteni kell legalább egyet, amely azonban mintegy magába foglalja az összes többi. „Ezért erősen föltettem magamban, hogy ha a jószágos és hatalmas Isten néhány esztendő elteltéig megnyújtja és meghosszabbítja életem fonalát, nem halok meg addig, míg magyar nyelven nem közlöm a magyarokkal az összes tudományokat”, számol be művének az olvasókhöz írott előszavában. „Hozzákezdtem tehát egy új könyv megírásához, melyet tárgykörének egyetemessége miatt pasoptronnak neveztem, és ezt a következő módon terveztem el: jobb hírű szerzők alapján azokat a dolgokat, melyeket a legszükségesebb tudni, és amelyek hasznosak az emberi életre, előbb természetes sorrendbe szedem, és táblázatokba foglalom, hogy miután így latinul az egészet elrendeztem, azután könnyebben átültethessem azt egy másik nyelvre: a tudomány számára teljesen ismeretlen magyar nyelvre.” (Apáczai 1977. 79.) Szerzői céljait ezek alapján a következőképpen fogalmazza meg. „Arra törekedtem [...], hogy erőmhöz képest enyhítsek azon a hatalmas hiányon, mely hazai nyelven írt könyveinkben mutatkozik, és hogy tanulóifjúságunknak legyen legalább egyetlen olyan könyve, amelyből az egész műveltség szövedékes szálait legombolyíthatja, mégpedig anyanyelvén.” (Apáczai 1977. 82.) Az enciklopédia ilyenformán egyetlen kötetbe zárva egész könyvtárat kínál tehát: mint ilyen, szükségképp roppant receptív, ám kevésbé önálló és szerfelett eklektikus mű lesz.

Kevésbé önálló voltát nem igyekszik elleplezni, ellenkezőleg: nyíltan beismeri, és egyértelmű reflexió tárgyává teszi. Nem az a célja, hogy eredetit nyújtson; a korszak az enciklopédikus művektől éppenséggel egyáltalán nem várja el az eredetiséget. Szempontjai kizárólag hasznosságok: egyedül olvasói épülését tartja szem előtt. Hogy az általa megmozgatott ismerettömeg honnan való, hogy a

könyvébe beépített tudásanyagnak ki az eredeti szerzője, végső soron teljesen lényegtelennek ítéli. A lényeg: rendszerbe foglalva előtárni minden hasznos és szükséges ismeretet. „Ezért, mellőzve mindenütt az álokoskodásokat és a felesleges vitákat, a legjobb szerzők alapján, a valósághoz ragaszkodó ábrázolásban, az igazság szabadságának zászlaja alatt honfitársaim elé tártam mindazokat a dolgokat, melyek hasznosak, és amelyeket ismerni szükséges.” (Apáczai 1977. 82.) Az eljárást jeles szerzők tekintélyére hivatkozva védelmezi meg: „[a] magam és tanítványaim számára toldoztam ezt össze, nem mások számára”, mondja a kortársi orvostudóst, Huerniust idézve. „Egynémely dologról talán mások is ugyanígy beszéltek. Hát akik ugyanarról a tárgyról írnak, azoknak mindenáron mást-mást kell magukból kiizzadniuk? Nem csónaknak kell-e hát neveznünk a csónakot? Vagy az igazság nem egy és ugyanaz?” (Apáczai 1977. 85–86.) Ugyanis „a legkiválóbb emberek, szakmájuk legjobb tudósai sem félnek attól, hogy más írókból igen sok dolgot kölcsönözzenek. [...] Mert aki jó kalauzokat választ, az nem könnyen térhet le a helyes útról, csak állhatatos elhatározással kövesse őket. A csecsemő is, ha óriás vállára ül, többet láthat, mint maga az óriás. Tehát minden olvasóm, aki érdemesnek találja művemet arra, hogy belepillantson, teljes bizonyossággal meg fog győződni afelől, hogy sehol sem pártoltam el abban a legnagyobb és leghíresebb tudósok tekintélyétől.” (Apáczai 1977. 87.) Az összeszerkesztett hatalmas anyag így szó szerinti fordítás vagy tartalmi kivonat: ami a szerző saját szellemi teljesítménye, az a megfelelő szöveg kiválasztása, lefordítása, összefoglalása és egyetlen ismeretrendszerben történő elhelyezése.

A rendkívüli eklekticizmus a kompiláló eljárás következménye. Az ismeretgyűjteménybe az kerül bele, amit a szerző kiválaszt. A kiválasztásnak nem egyedül és nem is elsősorban az egymással való kompatibilitás a vezérlő szempontja.

A műnek mindent magában kell foglalnia emberről és világról: ismeretelméletet, dialektikát, logikát, matematikát, geometriát, asztronómiát, „*philosophia naturalist*”, „*artes mechanicaet*”, történelmet, társadalmi intézményeket és Istent, a maga dolgaival egyetemben. A munka ebben a rendben halad: az emberi vizsgálódás lehetőségét megalapozó, – ismeretelmélettel szolgáló – „A tudománynak kezdetéről” című első rész (I.) után, sorban, a dialektika (II. „A dolgoknak közönséges tekinteteikről és azoknak feltalálásokról”), a logika (III. „A dolgoknak egybekötött tekinteteikről”), a matematika (IV. „A dolgoknak megszámlálásáról”), a geometria (V. „A mennyiségnek megméréséről”), az asztronómia (VI. „Az égi dolgokról”), – az élettelen természetet, a növény- és állatvilágot, illetve az ember fiziológiáját-biológiáját tárgyaló – „*philosophia naturalis*” (VII. „A földi dolgokról”), – a leíró földrajzot, az építészetet és a gazdasági ismereteket közlő – „*artes mechanicae*” (VIII. „A csinálmányokról”), a történelem (IX. „Az ekkéig megtörtént dolgokról”), – az etikát, az ökonómiát, a politikát és a neveléstudományt áttekintő – „*philosophia practica*” (X. „Az embernek magaviseléséről”) következik, hogy végül a teológiával (XI. „Az Istenről és az ő dolgairól”) fejeződjön be a gondolatmenet. Az egyes fejezetekben fölhasznált szerzők száma ilyenformán nehezen áttekinthetően kiterjedt, az enciklopédia egésze azonban főként nyolc szerzőre épül. A nyolc szerző természetesen nem egyazon gondolati irány követője: ott van köztük Descartes és egy másik karteziánus gondolkodó – Regius –, Ramus és egy másik ramista szerző – Scribonius –, illetve a korszak néhány puritánja és enciklopédistája – Fennerus, Amesius, Althusius, Alsted. (Bán 1958. 172–175.) A kor színvonalán álló szerzők, akiknek a szövegeiből összeállított műtől azonban nyilvánvalóan hiábavaló volna tökéletes gondolati koherenciát várni.

A pedagógiai program és az enciklopédikus ismeretközlés törekvése egyszerre alapozza meg a mű receptív célkitűzését és magyar nyelvi ambícióját. Apácai „Encyclopaediá”-ját nem jogosulatlanul szokás úgy számon tartani, mint a Descartes-recepció legelső művét, illetve mint az első magyar nyelvű filozófiai művet (Hanak 1990. 29–31; Mészáros 2000. 40–42.): a magyar filozófiatörténet folyamata szempontjából a jelentőségét valóban egyrészt a benne bemutatott filozófus/filozófiai irány, másrészt a nyelve adja.

A meghonosított Descartes

Hogy a magyar nyelvű filozófia szerencsésen indul – azonnal a kortársi bölcsélet legkorszerűbb teljesítményét nyújtó gondolkodó eszméit képes közvetíteni –, az ennek a műnek köszönhető. (Túróczy-Trostler 1933, Bartók 1938, Tordai 1962, Ungvári-Zrínyi 1997.) A mű enciklopédikus/eklektikus/kompiláló módszerének megfelelően azonban a benne megnyilvánuló Descartes-recepció nem jelent kritikai viszonyulást, alkotó adaptációt vagy aktív átértelmezést: szükségképp a közvetlen fordításokra és kivonatos összefoglalásokra szorítkozik. Mindazonáltal félreérthetetlenül megmutatkozik benne a Descartes jelentőségének, illetve a descartes-i filozófia individualitás-elvének világos fölismerése. A descartes-i filozófia, a koraújkor meghatározó bölcsellete az „Encyclopaedia” számára is a korábbi individualizációs formák válságának kihívására adott nagyszabású válaszkísérlet. A középkorból megörökölt individualizációs formák és önértelmezési eljárások immár nem működnek: ahogy a reformáció, úgy a karteizianizmus mélyén is ez a fölismerés munkál. Az én nem értelmezheti önmagát csupán az egyházi-világi tekintélyek kínálta azonosulási formákban: gondolkodó és tevékeny szubjektumként

kell megbizonyosodnia önmagáról. Apácai elsősorban ezt veszi észre és húzza alá a descartes-i bölcseletben (Ungvári-Zrínyi 1997. 158–160.): a magyar nyelvű filozófia ilyenformán az egyéni filozófiai reflexió példáját fölidézve indulhat el.

Descartes jelentőségének fölismerését nem csupán a descartes-i gondolatmenetek gyakori fölidézése bizonyítja. A kérdést Apácai többször önállóan is reflexió tárgyává teszi, legkoherensebb formában a „bölcselet tanulásáról” szóló – a gyulafehérvári kollégium poétikai osztályokat vezető rektorává való kinevezésekor tartott és az „Encyclopaedia” függelékékként közölt – beszédében. Itt a karteziánus módszer jelentőségét a híres Picot-levélben megfogalmazott önértelmezést rekapitulálva fogalmazza meg. „Cartesius módszere”, fejtegeti, a maga kisszámú és világos elvével, valamennyi módszer közül a legjobb. „Ebből magának a szerzőnek véleménye szerint – amivel azonban tapasztalatunk alapján mi is egyetértünk – ilyenfajta gyümölcsök szedhetők. Első az élvezet, amely azt az embert áthatja, aki sok, eddig ismeretlen igazságot fog benne megtalálni. A második az, hogy ezeknek az elveknek az újra meg újra való alkalmazásával lassanként hozzászokunk ahhoz, hogy bármilyen elénk kerülő dologban helyesebben ítéljünk, és így bölcsebbé váljunk [...] A harmadik gyümölcs az, hogy az ezekben az elvekben foglalt igazságok, mivel a legvilágosabbak és a legbizonyosabbak, minden vitaanyagot megsemmisítenek, és így szelídségre, egyetértésre hangolják a lelket [...] Az utolsó és legfontosabb gyümölcse ezeknek az elveknek, hogy gondos alkalmazásuk által a lehető legtöbb igazságot fedhetjük fel, amelyeket maga Cartesius nem fejtett ki, és így ezekről amazokra fokozatosan haladva előre, idővel az egész filozófia tökéletes ismeretéhez, a bölcselet legmagasabb fokához juthatunk el. Ez lesz az emberi bölcselet igazán nagy és egyben legvégső korszaka.” (Apáczai 1976a. 146.)

A mű első – ismeretfilozófiai-metafizikai – fejezete, ismeretesen, Descartes *Principia philosophiae*ja alapján készült. Közelebbről, az egész fejezet nem egyéb, mint a *Principia* első része 1., 4., 7. és 9. pontjának kivonatolt fordítása és összefoglalása. (Kremmer 1912. 39–47.) Apácai nem törekszik pontosságra és teljességre: a gondolatmenet lényegére szorítkozva, az eredeti szöveget újratagolva és megrövidítve, a részletező érveléseket és a szemléltető példákat elhagyva foglalja össze a descartes-i ismeretelmélet alapjait. Szabad fordításban rekapitulálja az egyetemes kételkedés szükségességéről és jogosságáról, az érzékkel szembeni gyanakvás jogos voltáról és a kételkedő elme létezésének evidens voltáról szóló descartes-i gondolatmeneteket. „II. 1. Így kételkedvén azért, egyelőször könnyen feltehetjük, hogy se Isten, se ég, se föld, se semmi test ne legyen, és hogy magunknak is se kezünk, se lábunk, se semminemű tagunk ne legyen; mindazonáltal hogy mű magunk, akik így gondolkodunk és kételkedünk, semmik ne volnánk, azt semmiképpen meg nem engedhetjük, mivel magával ellenkeznék, ha azt vélnők, hogy ami gondolkodik, azonba [ezenközben] hogy gondolkodik, ne légyen. 2. Mindennek okáért ez: Én gondolkodom, azért vagyok: minden megtudható dolgok között legelsőbb és legbizonyosabb.” (Apáczai 1977. 96.) A gondolatmenet Descartes-ot követve jut el Isten karteziánus fogalmáig. „III. 1. Midőn pedig az elme, mely magát ismeri és egyebekről mindenekről kételkedik, mindenfelé nézél, hogy az ő tudományát küjebb terjessze, legelsőben is talál magában sokféle dolgoknak képzéseiket, melyeket valameddig csak nézél, és semmit magán kívül azokhoz hasonlót nem állít vagy tagad, meg nem csalattathatik. 2. Kik közül egyik egy véghetetlen értelmű és tökéletességű állaté (ki Istennek mondatik), melynek létele teljességgel szükséges, megmásolhatatlan és örökkévaló, nem úgy, mint a többi, kik csak meglehetőek és megtörténhetők.” (Apáczai 1977. 97.) A kimeríthetetlen

hatóképességű Isten szükségszerű létevel nem fér össze – folytatódik a descartes-i elemzés –, hogy ne legyen igazmondó, azaz becsapjon bennünket. „IV. 1. Az Istennek penig legelső tulajdonsága, melyre itt kiváltképpen néznünk kell, az, hogy ő felette igaz, minden világosságnak adója, úgyannyéra, hogy teljességgel ellenkeznék magával, ha minket megcsalna. 2. Mindennek okáért a természetnek világa és az Istentől nekünk adatott ismereti tehetség soha semmit nem érhet meg [ismerhet meg], amely igaz nem volna, amennyiben ő azt megéri, azaz amennyiben ő világosan és megkülömböztetve veszi azt észbe. 3. És így minden odafeljebb való kételkedésink, csak jól figyelmezzünk rá, füstbe mennek, mert ha megcsalatunk is néha ítéletünkben, nem más, hanem magunk vagyunk az oka, melyet könnyen eltávoztathatunk, ha meggondoljuk, hogy a mű megcsalattatásunknak nem az értelem, hanem az akarat az oka.” (Apáczai 1977. 98.) A rövidített-szerkesztett fordítás, mint látható, pontosan ragadja meg a karteziánus istenfogalmat: isten Apácai ábrázolásában is a gondolkodó szubjektum és a gondolataiban létező legtökéletesebb lény létezését igazoló, illetve tisztán és elkülönülten felfogott gondolatainak igazságát garantáló metafizikai tényezőként szerepel tehát.

A bölcsélet magyar nyelve

A vállalkozás művelődéstörténeti jelentősége elsősorban éppen a nyelvében áll: hogy anyanyelven elsőként szólaltatja meg tágabban a kortársi tudományosság, szűkebben a kortársi filozófia eredményeit. Az út, amelyre a művel Apácai rálép, teljességgel járatlannak nevezhető. A korszakban, igaz, az első Biblia-fordítás több mint fél évszázados már, a magyar nyelvű humanista-retorikus, illetve egyházi-teológiai széppróza pedig korai virágzását éli. Az ő törekvése azonban valóban egészen

egyedülálló: a korszerű tudományok összességének anyanyelvi tolmácsolása valóban mindaddig páratlan vállalkozás.

A kísérlet nyilvánvalóan határozott tudományelméleti elképzelésekre és nyelvbölcseleti nézetekre támaszkodik.

A tudományelméleti elképzelések szerint a nyelv az ismeretek kiemelt területének minősül. A bölcsesség tanulásáról beszélve a bölcsességet, azaz az emberi élet folyamán leginkább szükséges tudnivalók összességét két területre osztja: a nyelvre és a nyelv által megjelölt dolgokra. A sapientia, fejtegeti itt, több mindent jelent: legegyszerűbben a tudni érdemes dolgok módszeres összefoglalásával, azaz az enciklopédiával azonos. „Minthogy pedig ilyen tudnivaló kétféle van: maga a nyelv és a nyelv által megjelölt dolgok, nem ok nélkül mondják a bölcsességről, hogy az egyrészt magukkal a dolgokkal foglalkozik, másrészt a nyelvvel, amelynek segítségével a megértett dolgokat másokkal közöljük.” (Apáczai 1976a. 120.) A nyelv ismerete eszerint nem az egyik ismeretterület a többi között, hanem minden más ismeretszerzés alapfeltétele is: a dolgok voltaképp maguk sem egyebek, mint a nyelv által jelölt ismeretek. Senki sem állíthatja magáról, hogy a bölcsesség birtokába jutott, mielőtt nem tanulja meg a nyelvet. A nyelvek összességét lehetetlen, néhány nyelvet azonban mindenképpen szükséges elsajátítani: Apáczai fölfogása szerint elsősorban a latint – a tudományos ismeretek összességének tárházát –, a görögöt – a tudományos terminológiakészlet megértésének kulcsát –, a hébert – az „isteni nyelvet”, „minden nyelvek anyját” – és az arabot – az Európán kívüli világ tudományának hordozóját (Apáczai 1977. 88–90; 1976a. 146–151.). Ugyanakkor azonban az anyanyelven történő ismeretátadást és ismeretszerzést előbbrevalónak tekinti, mint azt, amelyik idegen nyelvek közvetítése útján történik. Az egyéni

tudáselsajátítás nyelve lehet idegen nyelv, a nemzeti tudáselsajátítás nyelve ellenben csak az anyanyelv lehet.

A nyelvölcséleti nézeteknek két pillére van: az egyik a nyelv isteni eredetének teóriája, a másik a racionalista nyelvfelfogás. (Balázs 1987. 439–450.) A két pillér szorosan összetartozik: az emberi nyelv megalkotása isten műve, az egyes nyelvek keletkezése pedig egyetlen névadó tevékenységre vezethető vissza. A nyelv: a gondolat külsődleges formája. Szabadon választható és alakítható képződmény, megválasztásához és továbbalakításához azonban sajátos tudás szükséges. Ez a tudás, magyarázza Platón *Kratüloszára* hivatkozva, a filozófus névalkotó, a nomenclator tudása. A dolgoknak voltaképpen természettől fogva megvan a maguk neve, a filozófus, amikor nevet alkot a számukra, voltaképpen ezt a természetes nevet veszi figyelembe: az ideát hangokba és szótagokba ülteti át. A dolgok számára nevet adni komoly feladat: csupán a dolog természetét mélyen ismerő filozófus kísérelheti meg. Ő éppen a dolog természetének mély ismerete alapján tudja a dolog megjelölésére kieszemelt szónak a hangjait is, szótagjait is ennek a természetnek megfelelően rászabni a dologra. A névadó, mintegy a dolgok lényegébe hatol, s a dolgot kifejező hangsort a „legtermészetesebben”, „legmegfelelőbben” és „legillendőbben” hozza összhangba ezzel a lényeggel (Apáczai 1976a. 129–130; 1977. 78–79.). A nyelv isteni alkotását tovább alakítva, a névadó mintegy maga is isteni alkotótevékenységet végez.

Amikor elhatározza, hogy magyarul próbálja meg közvetíteni a korszerű tudományok összességét, azonnal szembesülnie kell a nyelv elmaradottságával. Mint művének előszavában beszámol róla, kétségeit a számos görög író művét latinra fordító görög humanista, Theodorosz Gaza útmutatása segít eloszlatni. Ez, mint Theophrasztosz növényekről szóló műve fordításának előszavában elmeséli, fordítás

közben a következőképp járt el: „Hozzáfogok tehát, hogy [...] egyrészt tőlem telhető szorgalommal kikeressem azokat a növényeket, melyek megvannak a latin nyelvben, másrészt pedig hogy az új dolgoknak új nevet adjak, ha nyelvérzékem alapján alkalmas megoldást találok, de görög forrásból is merítek, ameddig csak megengedhető, hogy segítsék a latin nyelv szegénységén. Néha görög szavakat is használok majd, vagy azért, mert már a latinban is használatosak, vagy azért, mert másképpen a fogalom megértése lehetetlen.” (Apáczai 1977. 79.) A tanács szerint tehát, aki új műszavakat alkot, háromféleképp járhat el: összegyűjtheti a kevésbé ismert anyanyelvi szókincset, új szavakat képezhet, esetleg idegen kifejezéseket alkalmazhat. Apácai lelkesen fogadja a tanácsot: „ami Gazának, latin városban, görög származása ellenére nemcsak hogy nem volt tilos, hanem amint látom, minden tekintetben nagy hasznára is volt maguknak a latinoknak, azt énnekem, amikor saját anyanyelvemről van szó, tulajdonképpen nemcsak hogy szabad megtennem, hanem égetően szükséges is” (Apáczai 1977. 79.). Minthogy szigorú puristaként, hangsúlyozottan kerüli az idegen kifejezéseket, így a három megoldás közül azonban csak az első kettőt választhatja: elsősorban szülőföldjének nyelvjárási szavait használja föl tehát, másodsorban pedig – ha ezek nem kínálnak megoldást – új kifejezések alkotásával kísérletezik. (Kornis 1994. 272–274; Bán 1958. 356–389; Deme 1960.)

A tiszteletre méltó elhatározás és a számottevő erőfeszítés ellenére, Apácai eredményei kevésbé bizonyulnak maradandóknak. Az „Encyclopaedia” szerfelett nehezen olvasható, értekező prózájának nyelvét mintha évszázadok választanák el a kortársi retorikus-teológiai irodalom ma is élvezhető nyelvétől. Az anyanyelvű műveltség fejlődése többször megszakad, az újrakezdésekben pedig nem mindig a hagyomány épül tovább: Apácai megtalált vagy megalkotott kifejezései nem épülnek

bele a magyar tudományos nyelv később kibontakozó-megszilárduló korpuszába. (Kornis 1994. 274; Deme 1960. 21; Laczkó 2004. 82–83.) A következő magyar nyelvű filozófiai műre több mint egy évszázadot kell várni; ennek katolikus szerzője, jellemző módon, nem is hallott elődje kísérletéről: saját vállalkozását egyenesen „jég-törés”-nek nevezi (Sartori 1772. 282.). Maga a magyar karteizianizmus és a körülötte kibontakozó vita azonban a hazai bölcselet következő évszázadaiban fokozatosan az identitásteremtő narratíva szerepét kezdi játszani: mint majd alkalmanként utalunk is rá, így, mint afféle hagyományteremtő alakról emlékezik meg Apácairól a kantianus Márton Istvántól (Márton 1796. XXXVIII.), a hegelianus Erdélyi Jánoson át (Erdélyi 1981a. 27.) a kantianizmus és a pozitivizmus egyeztetésével kísérletező Böhm Károlyig (Böhm 1941. 6.) a magyar bölcselet számos jelentős személyisége.

Apácai „Encyclopaediá”-jának példája határozottan rávilágít a filozófia meghonosításának első magyar programja és a magyar „nemzeti filozófia” monográfiánk szűkebb tárgyát képező projektje között fönnálló különbségre. Az „Encyclopaediá”-t szerző Apácai számára a „magyar filozófia” kizárólag nyelvi értelemben magyar filozófiát jelent: fölfogása szerint azonban ennek a magyar nyelvű filozófiának éppenséggel a kortársi idegen filozófiák recepcióját kell megvalósítania. A „magyar filozófia” ebben a beállásban tehát olyan filozófia, amely magyar nyelven szólal meg: még élesebben fogalmazva, a magyar nyelvre honosított idegen filozófiával azonos ilyenformán. A „magyar filozófia” efféle nyelvi programjának bázisán meg sem fogalmazódhat a „magyar filozófia” tartalmilag magyar voltának elképzelése vagy követelése. A nemzeti alkat és a filozófia közötti kapcsolat problematizálására mintegy másfél évszázadot várni kell.

III. A filozófia mint följelentés

Budai Ferenc és „Rostá”-ja

„Ugyan is kivált maga, a’ nem építésre, hanem a’ rontásra született Kánt, úgy bé tudta a’haszontalan szóknak, és pók módjára tsak a’ maga hasából szőtt fonnt, süségtelen, és sikertelen Terminusoknak póláiba tekergetni ’s göngyölgetni, a’ maga értelmét ’s tudományát; hogy azt azokból ki fejteni, és le lárvánzni, még azoknak is tsak meg nem győzhetetlen munka, a’ kik a’ Német nyelvet jól értik, melyen ő, a’ maga Könyveit írta.”

([Budai] 1801. 3–4.)

„[M]ind addig Galagonyákból Tzédrusokká nem válhatunk, valameddig forgatunk, és valameddig, a’ Kritikus Filozófusok szokása szerint, mások után vakonn megyünk. A’ ki originál nem tud lenni, hallgasson. Élhetetlen gyáva ember az, a’ ki annál, a’ mit le fordít, jobbat nem tud írni.”

([Budai] 1801. 129.)

A kiválasztott mottók a 19. század elejének talán leghíresebb hazai bölcseleti művéből valók. Az egyikben bántó Kant-bírálat kap hangot, a másikban a fordításirodalom illetve általában az idegen szellemi teljesítmények recepciója elleni kirohanás fogalmazódik meg. Az első gondolat a „maga értelmét ’s tudományát” „haszontalan szóknak” „süségtelen, és sikertelen Terminusok” „póláiba tekergető” Kantot „rontásra születettnek” mondja, a második a „mások után vakonn menő”

„forgatás” követőit „élhetetlen gyáva embernek”, az „originalitás” akadályainak minősíti.

Következő fejezetünk a mottók lelőhelyét – a 18–19. század fordulója, a 19. század eleje magyar Kant-vitájának híres-hírhedt darabját – kívánja újraértelmezni. Ez a mű, Budai Ferenc (1760–1802) református lelkész és bölcsész-történetíró 1801-ben – eredetileg anonim – megjelent, s többnyire nem teljes, bonyolult címén idézett, hanem csak „Rosta”-ként emlegetett munkája, ismeretesen, a magyar filozófia történetének kivételesen alaposan földolgozott megnyilvánulása: számos értelmezés foglalkozott vele, elemezte gondolatmenetét, helyezte el szerzőjének életművében és a Kant-vita menetében. (Budai É. 1805, Révész 1895, Pukánszky 1924, Trócsányi 1931, Horkay 1974, 1977) A mi kísérletünk nem e földolgozásokat követi: a munkát a szűkebb filozófiatörténeti keretből, tágabb kontextusba helyezve arra törekszik, hogy Budai könyvét a magyar „nemzeti filozófia” programjának egyik előzményeként ábrázolja.

A fejezet három gondolatmenetre tagolódik. Előbb összefoglaló áttekintést adunk a magyar Kant- és Hegel-vitáról, rámutatva a közös jellemzőkre illetve föl hívva a figyelmet a különbségekre. Érvelésünk szerint a különbségek legfontosabbja, hogy míg a Kant-vita vallásfelekezeti összecsapásnak tűnik, addig a Hegel-vita immár a nemzetépítés fogalmi keretei között zajló polémiaként értelmezhető. Ezután, másodszor, részletesebben bemutatjuk Budai „Rostá”-ját, megvizsgálva a létrejöttét meghatározó vitaszituációt, áttekintve az érvrendszerét. Következtetésünk szerint ez a mű szilárdítja meg a korabeli Kant-recepció erkölcsi dimenzióját. Végül, harmadszor, a „Rostá”-nak a nemzetre – a magyar gondolkodásra, a magyar gondolkodás autochton jellegére versus az idegen gondolatok befogadásának lehetőségére – vonatkozó megjegyzéseit vesszük

közelebbről szemügyre. Itt arra fogunk rámutatni, hogy több tekintetben ez a munka készíti elő a néhány évtized múlva induló „nemzeti filozófiai” program megszületését.

Kanttól Hegelig

A szórványos és diszkrét előzmények után a magyar filozófia intézményesülése a 18. század végén és a 19. század elején vesz lendületet. A folyamat meghatározó ösztönzője a klasszikus német idealizmus recepciója, amely a század első felén keresztülívelő két vita, a Kant- és a Hegel-vita keretében zajlik le. (Percz 2004. 52–64.)

Mindkét vita a magyar filozófiatörténet viszonylag alaposan földolgozott kérdésének számít: a Kant-vitával is, a Hegel-vitával is több használható – régebbi és frissebb – munka foglalkozik. Ezek a viták történetében határozottan elkülönítenek egymástól bizonyos szakaszokat. Eszerint a Kant-vita négy szakaszra oszlik: az első szakaszban, Rozgonyi József 1792-es föllépésétől Horváth Keresztély János 1797-es kritikájáig a bírálatok meghatározóak, amelyek ugyanakkor kizárólag Kant filozófiájára vonatkoznak; a második szakaszban, Márton István 1796-os művétől Budai Ferenc névtelenül közzétett kritikai pamfletjének 1801-es megjelenéséig, színre lépnek a hazai kantiánusok; a harmadik szakaszt Budai említett műve határozza meg, a bírálatok pedig egyfelől Kant helyett a hazai kantiánusok ellen fordulnak, másfelől a kantiánus filozófiáról a morálfilozófiára és teológiára helyeződnek át; a negyedik szakasz végül, Márton újabb művének 1817-es megjelenésétől a vita néhány évvel később bekövetkező kifulladásáig, a kantiánusok és az antikantiánusok újabb éles, de pusztán a korábbi érveket ismétlő összeecsapását

hozza el. (Pukánszky 1924, Horkay 1974, Perecz 1992, Mészáros 2000. 98–116.) A Hegel-vita, hasonlóképpen, egymásra következő szakaszokból álló nézetcsereként szerepel a földolgozásokban: – Fehér György legelső magyar nyelvű Hegel-hivatkozását követően – Vecsei József Hegel-ellenes tanulmányát álnéven élesen megtámadó Warga János kritikája hatására Vecsei „barátságos kérelmet” intéz „Hegelt követő honfitársainkhoz”, amelynek nyomán „válaszok”, „nyilatkozások”, „sürgetések” és „kiigazítások” követik egymást, hegeliánus oldalról Warga mellett Szeremlei Gábortól, Taubner Károlytól és Tarczy Lajostól, antihegeliánus oldalról pedig Vecsei mellett Szontagh Gusztávtól. (Pukánszky 1932, Doskar 1939, Hajós 1960, Horkay 1971, Beőthy 1979, Mészáros 2000. 135–145.)

A filozófiatörténeti földolgozásokat tágabb szempontból szemügyre véve kitűnik: mindkét vitát egyaránt az autonóm filozófiai közeg hiánya – ennek folytán pedig más közegek meghatározó befolyása – jellemzi.

A Kant-vita legfontosabb vonása tehát az autonóm filozófiai közeg hiánya, illetve a keretében kirajzolódó Kant-kép reduktív jellege. A német egyetemeket megjárta, a kantianizmussal megismerkedett protestáns paptanárok vitája tehát egyfelől filozófiai vita akkor, amikor még nincs filozófiai élet. A filozófiai gondolatok recepciójának ezért nincs önálló szférája, a befogadást így más dimenziók – elsősorban a politika és az erkölcs – határozzák meg. (Perecz 1992) A politikai dimenziót a Kant-recepció első kísérleteinek hatásági üldözése alakítja ki. Az 1790-es évek első felében két bajor származású tanár, Johann Delling pécsi akadémiai és Anton Kreil pesti egyetemi professzor programatikusan is meghirdeti a filozófia kanti szellemben való oktatását. A kantianizmus terjesztése azonban fölforgatásnak minősül: Delling és Kreil ellen eljárás indul, mindketten állásukat veszítik. Delling műveit elfelejtik, Kreil nem is ír nagyobb munkát: hatásuk így nem bizonyul maradandónak – inkább ügyük kelt

közfigyelmet, semmint munkásságuk. (Pukánszky 1924. 296–297; Horkay 1974. 201.)

Az ügyel összefüggésben, 1795-ben helytartótanácsi rendelet tiltja be Kant filozófiájának oktatását a katolikus iskolákban: ettől kezdve a kanti bölcselet terjesztésének intézményes kiindulópontjává kizárólag a protestáns iskolák válnak. Az ügy következménye mindenesetre a hazai Kant-recepció politikai dimenziójának létrejötte. Aki Kanttal kíván foglalkozni, kanti szellemben akar tanítani, kantiánus műveket óhajt fordítani vagy akár csak ezek gyanújába keveredik: magatartása politikai kihívásnak minősül. Sem az egyház előjárói, sem az állami hatóságok, sem a lassan szerveződő tudományos közvélemény nem filozófiai-gondolati álláspontot látnak a kantianizmusban: sokkal inkább politikai-gyakorlati állásfoglalást. „Kantiánusnak” lenni: filozófiai helyett politikai minősítéssé válik. Az erkölcsi dimenzió kialakulása a magyar Kant-recepció reduktív jellegével függ össze. Ennek nyomán Kantban a vitázók túlnyomó többsége csak és kizárólag morálfilozófust lát, a kanti etika pedig közvetítések nélkül azonosul a tradicionális valláserkölcset alátámasztó vagy támadó morális állásponttal. Hogy Kant nem moralistaként, hanem metafizikusként közeledik az erkölcshez, azt egyik tábor sem veszi figyelembe: a kantiánusok szerint Kant megerősíti az Evangéliumot, az antikantiánusok szerint ellenben támadást indít ellene. A recepció politikai és az erkölcsi dimenziói következtében a kantiánusok – élükön Márton Istvánnal – a vallást, a morált és a politikai status quót alátámasztó gondolkodót látnak Kantban, az antikantiánusok – Rozgonyi István vezetésével – viszont a vallás, a morál és a politikai status quo megtámadóját. A vita nyomán kialakuló Kant-kép ilyenformán, lehet mondani, határozottan leegyszerűsítetté válik. A kanti életmű redukciónak esik áldozatul: a vitában megjelenő Kant etikai-teológiai gondolkodó csupán. Hogy a kritikai filozófia

ismeretfilozófiai-logikai rétege genetikusan és strukturálisan is megelőzi az etikai-világnézeti réteget, ezzel a vitázók alig-alig vetnek számot.

A Hegel-vita menete, hasonlóképpen, a korábbi Kant-vita által megteremtett dimenziókban zajlik: a filozófiai polémia leple alatt voltaképp politikai és erkölcsi összecsapás megy végbe. A vita, ahogy a korabeli elnevezése emlegeti, inkább afféle „pör”: nem érvek és ellenérvek, hanem vád- és védőbeszéd hangzanak el tehát benne. Ahogy korábban a „kantiánus”, úgy most „hegeliánus” válik erkölcsi és politikai minősítéssé: a „hegeliánusok” a morális-vallási rendet fölforgató erkölcstelen kereszténységkritika meg az állami-társadalmi rendet fölforgató forradalmiság vádját vonják magukra, és az erkölcstelen ateizmus és a státusellenes szubverzió vádjának visszautasításával próbálnak meg védekezni. A recepció politikai dimenzióját itt is közvetlen hatósági beavatkozás alakítja ki. Amikor Tarczy Lajos pápai paptanár 1833-ban, katedráját elfoglalva, Hegel rendszerének ismertetésével kezdi meg filozófiai előadásait, az egyházi szuperintendens felelősségre vonó kérdéseire kell megfelelnie, majd amikor 1837–1838-ban hegeli szellemű dolgot tesz közzé, az egyházkerület a hegeli filozófia oktatásának befejezésére szólítja föl: a felszólítás hatására Tarczy lemond a filozófia tanításáról. A hegeli filozófia recepciója ettől kezdve határozott politikai ellenállásba ütközik. A morális dimenzió a hegeli rendszernek a valláshoz való viszonyát firtató vitakérdések nyomán jön létre. A hegeli hagyomány értelmezése körül Németországban is kibontakozó világnézeti harcok nálunk a hegelianizmus valláserkölcse elleni vagy melletti állásfoglalásának – gyakran személyeskedésbe torkolló – vitatásává alakulnak. A politikai és erkölcsi dimenziók preformálta vitatérben – Vecsei József és Szontágh Gusztáv vezette – antihegeliánusok a hegeliánus álláspont vallásellenességének és forradalmiságának kimutatására törekcsenek, a – Tarczy

mellett Wurga János, Szeremley Károly és Taubner Károly képviselte – hegelianusok ellenben a hegeli filozófia valláserkölcse és a fönnálló politikai renddel való konformitásának bizonyításán igyekeznek.

Az egymáshoz sokban hasonlító két vitasorozat eredménye szintén hasonló lesz: mindkettő a hazai filozófia intézményesülését és a magyar bölcséleti terminológia kialakulását segíti elő.

Egyrészt tehát filozófiai vita első ízben kerül szélesebb nyilvánosság elé: a bölcsélet kilép az iskolák falai közül, és az irodalmi folyóiratok közleményei révén társasági vitatémává válik. Figyelemre méltó, hogy a diskurzusok nem csupán önálló kiadványként megjelenő pamfletekben zajlanak: mindinkább folyóiratok vitacikkeiben is – a Kant-vita a *Tudományos Gyűjteményben*, a Hegel-vita pedig a *Tudományos Gyűjteményben*, illetve az *Athenaeumban* és annak „melléklapjában”, a *Figyelmezőben*. A két vita ebben a tekintetben határozott fejlődést is mutat: míg a Kant-vita azért jellemzően kötetekben bontakozik ki, s folyóirat-kontribúcióit a megjelent köteteket bíráló recenziók jelentik – mely recenziók aztán újabb kötetbe gyűjtve válnak a polémia részévé ([Márton] 1818) –, addig a Hegel-vita immár elsősorban folyóiratvita – anyagának törzsét maguk az egymással vitatkozó folyóirat-közlemények képezik.

Másrészt a viták nyomán jelentős fejlődésnek indul a magyar filozófiai műnyelv: a nézetcserek határozottan hozzájárulnak a magyar nyelvű filozófia terminológiájának megszilárdulásához. (Kornis 1994, Horkay 1970, Laczkó 2004) Noha a Kant-vitának még van latin nyelvű kontribúciója (Rozgonyi 1792), alapvetően mindkét nézetcsere nemzeti nyelven folyik le: a nemzeti nyelven történő filozofálás pedig elősegíti a kortársi filozófiák terminusainak meghonosítását. A nyelvi tudatosság mindkét vita legjelentősebb teljesítményeiben érhető tetten a

legvilágosabban. Tanulságos ebből a szempontból pillantást vetni a kantiánus Márton István kommentált-kiegészített Schmied-fordítására (Márton 1796) és az antihegeliánus Szontagh Gusztávnak a magyar filozófiához nyújtott „propylaeumaira” (Szontagh 1839). Mindkét mű hangsúlyosan reflektál a filozófia magyar nyelvűségének problémájára, s az olvasó helyzetét megkönnyítendő, mindkettő felsorolja az általa használt terminusokat: Márton művének a végére illesztve végére szerepel a fogalmak magyarázatát nyújtó „Erköltsi Szótár” (Márton 1992), Szontagh műve pedig a bevezetésében veszi számba saját szakkifejezéseit.

A több tekintetben egymáshoz hasonlóan lezajló és hasonló eredménnyel járó viták ugyanakkor – és ezt is világosan észre kell venni – határozottan különböznek is egymástól. A Kant-vita, mint említettük, felekezeti összecsapás: német egyetemjárásról visszatért és Kant-recepciója mellett elkötelezett protestáns paptanárok közötti nézetcsere. A Hegel-vitát, noha hasonlóképp elsősorban protestáns paptanárok között zajlik, immár kevésbé karakterizálja felekezeti jelleg. Meghatározója az induló romantika korának nemzeti ébredési mozgalma, amelynek célja a nemzeti nyelven űzött tudományok, közöttük nemzeti nyelven fogalmazott filozófia előmozdítása. A vitában szereplő hegeliánusok a leghatásosabb kortársi filozófia, a hegeli rendszer meghonosításával kísérleteznek, az antihegeliánusok viszont a nemzeti szellemmel ellentétesnek vélik a szubtilis hegeli kategóriavilágot. (Steindler 1988. 123–132; Mészáros 2000. 136–137.)

A Kant-vita tehát még lényegében érintetlen marad a modern nemzettudat kialakulási folyamatának megindulásától: résztvevőinek identifikációs kategóriái között a „nemzet” fogalma alig játszik szerepet. A Hegel-vita viszont már éppen a modern nemzet kialakulásával összefüggő összecsapás: egymással szemben álló

szereplői kifejezetten a kulturális nemzetépítés egymástól eltérő alternatíváit képviselik.

Pro és kontra Kant

A „Rosta” értelmezésének kiindulópontja maga a vitaszituáció, amelyben megszületett. Noha a munka anonim jelenik meg, szerzője, Budai Ferenc hamarosan ismertté válik; s noha voltaképp alapvetően nem egyéb, mint egy ismeretlen német antikantiánus vitairat fordítása, a fordító a tizennyolc – levélformában fogalmazott – kisesszé mindegyike után „Jegyzést” illeszt, benne Márton István fél évtizeddel korábban megjelent, „keresztyén erkölcsstudományi” könyvének a bírálatával. Budai megértésének alapja ilyenformán Márton, a „Rosta” értelmezésének kulcsa pedig a „keresztény erkölcsstudományi” munka.

Márton István egyértelműen a Kant-vita legéleselmjűbb kantiánusa. Kecskeméti, debreceni és göttingeni tanulmányok után Hajdúnánáson, majd – évtizedekig – Pápán tanít. Pápai munkálkodásával kivételesen erős hatást gyakorol: a pápai gimnáziumot előbb a debreceni és a sárospataki iskolához hasonlóvá, majd főiskolává fejleszti. Tankönyvek és tantervek, teológiai és filozófiai művek szerzője. Kant mellett elsősorban Jacobi, Krug és Schmied gyakorol rá hatást lélektanával, logikájával, illetve etikájával. (Trócsányi 1931)

Korai főműve, az említett „keresztyén erkölcsstudományi” kötet (Márton 1796) voltaképp fordítás: a korszak standard etikájának, Wilhelm Schmied teológiai erkölcsstan-tankönyvének (Schmied 1793) magyarítása, némi önálló magyarázattal és toldalékkal kiegészítve. Mind maga a fordított mű, mind a toldalékok legfontosabbika, a fogalmak magyarázatát nyújtó „Erkölti Szótár” világossá teszi,

hogy a „Critikai Príncípiumok szerint” előadott munkáról van szó. Noha szerzője nyilvánvalóan tisztában van a kriticizmus alapszerkezetével is, mint paptanár, elsősorban kereszténység és a kantianizmus összeegyeztetését tekinti feladatának: a kanti etikát a keresztény erkölcs tan megalapozásához kívánja fölhasználni. A „Keresztyén Vallás mennél atyafiságosabb öszveköttetésbe jó a Filozófiával”, magyarázza műve előszavában, „annál tsalhatatlanabb úton módon mutathatik meg annak igazsága, Isteni ereje, ’s méltósága; – annál erősb reménységgel lehetne a’ Keresztyének’ Közönséges Megvilágosodásokat, a’ Keresztyének’ szentséges testének, olly sok Felekezetek által lett szélyvel daraboltatásánál, minden erőszak nélkül, ismét a’ Jésus’ tzélja szerint edgy testbe való öszveszerkeztetését várni; – úgy lehetne a’ tiszta Keresztyéni szeretet, az edgymáseltűrést edgyszóval a’ tiszta Kegyesség’ gyakorlását magunk közt ígérni; – úgy lehetne a’ Naturalismust, Skepticismust, ’s Indifferantismust a’ Morálból (nem a Speculációból) örök hallgatásra bírni; – úgy lehetne a’ Keresztyén Hitfelekezeteket, (Confessio) azon tiszta ’s eredeti edgyügyüségre vissza vinni, a’ mint annak a’ Jésus’, ’s az Apostolok’ Tanításaikban ’s Irásaikban való tökéletes Ideáját még ma is feltaláljuk.” (Márton 1796. XXXIV.) A kötet Kantot elsősorban morálfilozófusként értelmezi tehát, a vallásban pedig az erkölcs segítő eszközét látja csupán: a benne iniciált „morális vallás”, a „kötelesség vallása” a Biblia morális-kantiánus értelmezését adja. Az ismeretfilozófiáról az etikára, a *Kritik der reinen Vernunft*ről a *Kritik der praktischen Vernunft*ra és a *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*ra kerül át a hangsúly: a kriticizmus alapszerkezete helyett etikai és teológiai következményei lesznek tehát érdekesek.

Az anonim megjelent „Rosta” szerzője Budai Ferenc bölcész és történetíró, szovátai református lelkész. A hazai humántudományok preszcientikus korszakának

jellegzetes alakja: igen kiterjedt műveltséganyaggal és széles nyelvismerettel fölvértezett szerző, aki azonban nem alkot szisztematikus műveket. Legfontosabb munkája, posztumusz kiadott életrajzi lexikona (Budai F. 1805) voltaképp régi kéziratok alapján készített és régi kiadványok anyagát fölhasználó kompiláció. (Budai É. 1805, Révész 1895)

„Rostá”-ja, említettük, alapvetően szintén fordítás: egy ismeretlen német szerző Kant-ellenes röpiratának átültetése. Célja hangsúlyozottan nem teoretikus, hanem pragmatikus: nyilvánvalóan azt szeretné elérni, hogy Kant oktatását a katolikus iskolák után a protestáns iskolákban is betiltsák. Ebben az értelemben voltaképp nem annyira filozófiai traktátus szerepét tölti be, mint inkább afféle följelentésként olvasandó. Előszavában megfogalmazott törekvése, úgymond, „a’ Magyar Közönségnek megjelenteni, mi légyen ennek a’ nagy tsetepatét tsináló Filozófiának Summás veleje; mely veszedelmes légyen az, mind a’ Religiónak, mind a’ Morálitásnak, és mit lehessen idővel, az olyan oskolákban Tanulókból várni, a’ hol ez a’ Filozofia tanítódik? e’ tanítódik pedig már a’ Protestansoknak, nem tsak némely nagyobb, hanem még aprólék Oskoláikbann is.” ([Budai] 1801. 5.) A fordító munkájával tehát mintegy a tájékoztatás feladatát vállalja magára: a kantianizmus veszedelmes kereszténységellenességének bemutatásával a hatósági döntést segít meghozni. Beállításában ugyanis a kantianizmus tanításának engedélyezése csak az érintettek tájékozatlanságának – a kanti tanok veszedelmes volta föl nem ismerésének – tudható be. „Hogy pedig e’ tanítódhatik, kétség kívül tsak attól vagyon, mert az ilyen Oskolák’ Előljárói, nem tudják, mely, minden Religiónak ’s Morálitásnak meg rontására tzélozó Filozofia legyen ez; ugyan is, ha azt észre vették volna, nem lehet fel tenni, hogy ezt a’ mérges kígyót, nem mondom ápolgatták ’s melengették, de meg szenvedték volna is magok kebelébenn. Most pedig ezt a’

Filosofiát, sokszor, még azok is mentik, 's elő mozdítják, a' kik még valóságos jó Keresztyének, nem tudván, hogy magokkal, egy el igazíthatatlan ellenkezésben, vagynak, ha keresztyén, és okos emberek létekre ennek a' Filozofiának tsak emlékezetét is hallgathatják. Ha egyéb nem, tsak az is szeget üthetett volna a' Protestánsok fejekbe, és őket figyelmesekké tehetné volna ezen főbenn járó dologra, hogy a Királyi Felség, 1795. eszt. Jun. 19. napján költt kegyelmes Parantsolatja által, ezen Filozofiának tanítását, minden Kathólíka Oskolákban meg tilalmazni, jónak, és szükségesnek találta, s ítélte. Kell vala érteni erről a Protestánsoknak is; de, hogy nem értettek, arról a Fordító nem tehet. Azomban, hogy ők erről nem értettek, ennél egyébbel magokat nem menthetik, hogy ők ezen Filozofiának veszedelmes vóltát nem tudták.” ([Budai] 1801. 5–6.)

A közvetlen pragmatikus cél – a magyar kantianizmus hatásági betiltásának elősegítése – nyilvánvalóan egyfelől a megfelelő német szöveg kiválasztását, másfelől annak hazai viszonyokra történő adaptálását követeli meg.

Budai ezért, egyfelől, a korabeli kiterjedt antikantiánus brosúrairodalomnak olyan darabját választja ki fordításra, amely nem a kanti ismeretfilozófiát, hanem a kanti etikát és vallásfilozófiát állítja bírálatának középpontjába. A kiválasztott munkának az a határozott törekvése, hogy a kanti tanoknak általában az erkölcsellenességét, közelebbről pedig kereszténységellenességét bizonyítsa. Ehhez képest érvelésének minden egyéb eleme csak mintegy előkészítő szerepet tölt be. A szöveg gondolatmenete Kant érthetlenségének hangoztatásával indul, majd előbb a kanti szkepticizmusbírálat elégtelenségének bizonygatásával, aztán a kanti ismeretfilozófia valamiféle empirista – a „józan észre” hivatkozó – bírálatával folytatódik, hogy végül a kanti etika veszedelmességének és kereszténységellenességének kiemelésével teljesséjén ki. Kant, először is, úgymond, érthetetlen.

„Azt panaszkod”, írja az ismeretlen szerző levelei címzettjének, „hogya ha kezdedbe veszed Kánt munkáit, és azokat reggeltől fogva, setét estvéig egész figyelemmel olvasod is, semmit sem látsz azokbann egyebet, egy kézzel fogható Égyptomi setétségnél; tsak ott maradsz, a’ hol reggel vóltál, és semmi világosságot belőlök ki nem hozhatsz, mely egész napi fáradságodat meg jutalmaztatná. [...] Ne gondold Barátom! mintha tsak egyedül születél vólna olyan boldogtalan tsillag alatt, a’ ki Kánt munkáit nem érted. Így vagynak azokkal a’ tanúltabb emberek is, sőt így vagynak sokann magok a’ Kánt követői is, a’ kik pedig, hogya már, az ő Filozofiájával piperéskednek, és úgy viselik magokat, mintha a’ Kánt – lelkének kettős mértéke vólna ő rajtok.” ([Budai] 1801. 9; 10.) Kant szkepticizmuskritikája, másodszor, elégtelen: nemhogya megszüntetné, inkább fölerősíti a szkepszist. „Nem tsak az, hogya leg kisebb részben is nyakát nem szakasztotta Kánt a’ Scepticismusnak; hanem, ha valaki, a’ Kétkelésnek kísértetét nem próbálta, de azt próbálni kívánja, nem kell egyéb, tsak olvassa ’s értse meg a’ Kánt könyveit, vagy azokét, a’ kik az ő tudományát világosabbann adták elő, mint ő maga; mindjárt kószolhatja a’ kétkeléseknek tele poharait.” ([Budai] 1801. 18.) A kanti ismeretfilozófia szerkezete, harmadszor, ellentmond a hétköznapi tapasztalatnak és a „józan észnek”. „Kánt Principiumainak, ’s vélekedéseinek meg értékre, sokszor igen nagy figyelmesség, elme törés, és éles ész kívántatik; de minekutánna az ember azokat meg értette, azoknak gyengeségeknél által látására, tsak a’ közönséges józan okosság is elégséges. [...] Valósággal, a’ Kánt Scepticismusa, Ideálistusa, Erscheinung, Ding an sich-je is, egyéb táfolásra nem érdemes, hanem erre hogya az ember Kántot, egy furtsa kis Compliment után hagyja oda, hadd vagdalkozzon ő, és az ő Regimentje a’ maga árnyékával, valóságaival, képzelődéseivel, mi pedig maradjunk a’ józanon gondolkodó okossággal, ’s tapasztalással” ([Budai] 1801. 63.)

A hangsúly, végül, Kant morálfilozófiájának veszedelmességére kerül. A „Keresztyén Vallásnak és az Erköltsiségnek, (Moralitásnak) soha veszedelmesebb ellensége nem vólt, de nem is születhetik, mint a' milyen Kánt és az ő Kritika Filozófiája. Nintsen a' víz a' tűzzel, az Elefánt a' Kossal, az oroszán a' kakassal, oly nagy ellenkezésben, mint az új Filozófia, a' Vallással, a' mint már sok élő bizonyosságai is vagynak annak, hogy ez a' Filozófia, sokakból, nem tsak a' Vallást, hanem mindenféle moralitást ki óltott. [...] Azt javallom hát Barátom, hogy ha a' leg veszedelmesebb Atheismusba nem akarsz esni, a' Kánt új argumentumáért, a' régieket fel ne add, és el ne hagyd, mert ő ugyan az helyébe, soha az örökké valóságig, néked hathatósabb erősséget 's vigasztalást nem nyújt.” ([Budai] 1801. 81; 84.)

Budainak, másfelől, nyilvánvalóan a hazai viszonyokhoz kell adaptálnia fordítását. Nem elégszik meg tehát az idegen szöveg átültetésével: a német szerző minden leveléhez a hazai kantianusokat megtámadó „Jegyzést” illeszt. A támadások közvetlen célpontja a legjelentősebb hazai kantianus, Márton István, illetve a hazai Kant-recepció legszínvonalasabb teljesítménye, Márton mondott tankönyve. A személyeskedő támadások meghatározó vonulata, figyelemre méltó módon, Márton nemzetellenességének hangoztatása.

Nyitott versus zárt nemzetfölfogás

A jelenség kétségkívül meglepőnek minősíthető. Ahogy említettük: a Kant-vitát és a Hegel-vitát éppen a nemzetfogalomhoz való eltérő viszonyuk különbözteti meg egymástól. Míg a Kant-vita, közönségesen szólva, „vallási vita” marad, addig a Hegel-vita „nemzeti vitává” válik. Az előbbiben még nem meghatározó a „nemzet”

identifikációs kategóriája – a valláshoz és a politikai státus quohoz való viszony a vita szereplőinek kimerítően meghatározza az önazonosságát –, az utóbbiban viszont a filozófia már éppenséggel a kulturális nemzetépítés kiemelkedő instrumentumává alakul. Ebben a kontextusban válik figyelemre méltóvá a „Rosta” nemzeti fogalmakat mozgató érvelése: ez, a Kant-vitában meglepő módon, a romantika kori Hegel-vita érveléseit előlegzi meg.

Kétségtelen, persze, hogy maga Márton is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy munkáját magyarul és a magyar közönség számára készítette. Mint könyvének „Előbeszédében” kifejti, nem csupán a „keresztényeknek” és a „tudósoknak”, hanem hangsúlyosan a „magyaroknak” is szánja vállalkozását. „Én Magyarúl irtam: abból a’ bizodalomból, ha el tellyesítéséből származott öröömre talám senki sem ítélhet méltatlannak. Bár tsak olly jó szivekre találna igyekezetem Magyar Hazámfiái közt, mint a’ melly tiszta forrás az, a’ mellyből ebbéli tsekély szolgálatom ö erántok buzog ki.” (Márton 1796. XXXVII.) A közvetített filozófia „magyar” jellege Márton – határozottan Apácaiéra emlékeztető – fölfogásában nem jelent egyebet, mint magyar nyelvűséget. „Magyarúl akartam írni: de még is rész szerént a’ dolog’ belső mívóltáért, rész szerént a’ Magyarok’ finnyás érzékenységekért, úgymint a’ ki magok sem tsinálnak nem tévedtem, hogy talán ezzel is Hazafiui kötelességemet tselekszem, mellynek semmit is, ’s azomba másnak sem engednek semmit is tsinálni, tiszta Magyarsággal (jöllehet tiszta született Magyarnak vallom magamat) nem írhattam, kéntelen lévén Magyarságomat, a’ régen megdöglött Deák Nyelv szavaival megzavarni.” (Márton 1796. XXXVII–XXXVIII.) A gondolatmenet határozottan reflektál a nemzeti nyelven folytatott filozofálás – történeti és intézményes elmaradottságból származó – nehézségeire. „Eleink kéttség kívül Scytiában a’ Morálról nem sokat aggódván, szókat sem hagyhattak nekünk a’ még azután sok

Századokkal születendő gondolatok' kifejezésére, ma pedig már többé Scytiába vissza nem mehetvén, ugyan ott Canonicus 's Authenticus Szókat nem formálhatunk, ide haza is pedig Csere Apátzait többé fel nem támaszthattuk, a' ki egyedül maga vólt már a Pándora' Pixise' fenekén hátra; – azért is mivel sok Deák Kifejezéseket ki sem lehetne talám alkalmasan Magyarúl tenni, de ha szinte ki lehetne is, nekem magamnak arra, mint Csere Apátzainak Jussom nints, vagy ha just vennék is magamnak mint ő, tsak ugyan Szavaim' bévételére senkit sem kötelezhetek, 's nem reménylhetem, hogy az enyimeket életemben úgy bevegység, mint övéit halála után. [...] Így hát mikor sem Tudós, sem Játzó Magyar Társaság nints! sem senki, azon jussal nem bír, hogy Tudományos Szavaink' szaporításán igyekezzon: nekem is kénytelen kellett a' vágást, 's nem lehetett azon Kerékvágásba mennem, a' mellyen más Nemzetek menvén az egekig emelkedtek már felettünk, 's mint meg annyi tzédusok nagy unalommal tekintgetnek onnan alá mi reánk tsak Galagonya Magyarokra, a' kik a' midőn Originálok nem akarunk lenni, tsak arra is alkalmatlanok vagyunk, hogy az előttünk tántzolókat hűségesen majmoljuk. – Az idő leg jobb mester! azt szokták a' mi Földmivelőink mondani! Tsak várjuk hát a' sült galamb' szánkba lejendő reptét! – Ámbár én fel tészem a' Magyar Generositásról, hogy készsebb éhel meghalni, mint az olyan sült galambot éhes korában is megenni, a' mit nem edgy Társaság lők szájába. – Botsánatot kérek hát Kedves Magyar Hazámfiaitól, hogy tisztán Magyarúl nem írhattam. Majd ha az az Ideális vagy Chimaerica (mert most még nem egyéb) Magyar Társaság feláll. 's még akkor élek: én is osztán úgy hordozom a' Calamust, a' mint azon betses Társaság Szavait tollam alá adogatja.” (Márton 1796. XXXVIII–XL.) A „magyar filozófia” mint magyar nyelvű filozófia kialakulását segíti a műnek a kanti terminusok magyarázatát is magában foglaló „Erköltsi Szótára” (Márton

1992). Ez, mint a magyar filozófia terminológiatörténetének összefoglalása rávilágít, nagyjából korábbi terminusokat közöl – esetleg módosított-megszorított jelentéssel fölruházva –, csak kisebbrészt foglal magában maga alkotta kifejezéseket. (Kornis 1994. 283–285.)

Budai beállításában viszont a „magyar filozófia” határozottan szubsztantív értelmet nyer: valamiféle sajátosan „nemzeti”, tartalmilag „magyar” bölcsélettel azonosul. Ez a „magyar nemzeti bölcsélet” pedig éppen azáltal nyeri el sajátosan „magyar” és „nemzeti” jellegét, hogy hangsúlyozottan visszautasítja az idegen/európai áramlatok recepcióját.

A gondolatmenet kiindulópontja Márton nemzetellenességének hangoztatása. A kanti filozófia recepciójával kísérletező Márton, úgymond, nem egyszerűen a valláserkölcset és a politikai státus quot ássa alá: a nemzet egésze ellen intéz támadást. Márton ebben a beállításban nem egyszerűen a kantianizmus recepciója miatt: általában idegen gondolatok recepciója folytán lesz a „nemzettest” megtámadója, a saját „dogmáink” és gondolatformáink” lerombolója, akivel szemben a komolyabb föllépést csak a szelídség parancsa akadályozhatja meg. A kötet olvasója, szól a gondolatmenet, csodálkozni fog rajta, „mimódon tudott ezen Levelek Fordítója, a’ maga Jegyzéseibenn, oly lágyan és engedelmesen bánni az egész Nemzet ki fütyölőjével, M. Úrral; holott M. Úr van meg támadólag (offensiv), a’ Nemzet pedig, és a’ Fordító oltalmazólag (defensiv); a’ ki pedig így az úton támad meg bennünket, és nem csak Sémeit követi a’ tsúfolkodásbann és szidalmazásbann; hanem minden eddig való Dogmáinktól, ’s Gondolat formáinktól meg fosztva akar bennünket a’ pusztában hagyni, mint ama Jerusálemből, alá Jérikóba szándékozott embert; (Luk. X. 30.) az olyannal keményebben is lehet vala bánni. De így akarta a’ Fordító M. Urat szelídségre, és a maga meg bírálására inteni ’s szoktatni; hogy ha a’

Fordító, mint a' meg- bántott Testnek egyik tagja, először sértődven 's támadtatván meg, ily kedvezőleg tudott bánni M. Úrral; mennyivel inkább tehát M. Úr, a' Nemzettől 's Hazától, soha leg kisebb boszszúsággal 's méltatlansággal nem illetetvén, szálljon magába, és ennekutánna ne tzipálja oly kíméletlenül azt a' jóltevő Nemzetet 's ártatlan Confessiót, mely M. Urat, mind eddig olly hűségesen cibálta, és további cibálásával kínálkozik, tsak hogy azzal többé ne úgy bánjon, mint egy bizonyos állatnak vemhe az annyával, melynek tejével midőn leg jobban lakik, akkor rugdossa azt leg keményebben hasba 's oldalba.” ([Budai] 1801. 7–8.)

Márton könyvének a hazai filozófiai elmaradottságot fölsérelmező kritikus megjegyzéseit Budai közönséges sértésnek tekinti: a nemzeti önbecsülés elleni méltatlan támadást lát bennük. „[M]ikor valaki a' közönség eleibe áll, és egy egész Nemzetet azzal hertze hirtzál, hogy gondolkodni nem tud” ([Budai] 1801. 126–127.), akkor voltaképpen „gorombaságot” követ el. „A' ki ilyet tselekszik, azt közönségesenn, Attya mezítelenségét mások előtt fel fedező Kám-nak, és maga fészket bé motskoló madárnak szokták nevezni.” ([Budai] 1801. 127.) Márton, úgymond, saját tevékenységének mond ellent, amikor a magyart gondolkodásra képtelen nemzetnek minősíti. „Kár hogy M. Úr az országnak tudományos állapotjával oly igen ismeretlen, mert ha sok Augustánus ifjú emberekkel beszélne, kénytelen volna által látni, hogy valamikor azután a' maga könyvébenn ezeket a' szókat meg látná: mi Magyarok Filozófusok nem vagyunk, gondolkodni nem tudunk 's a' t. mind annyiszor a' maga tulajdon fejét kellene M. Úrnak tapogatni.” ([Budai] 1801. 126.)

A nézeteltérés mögött határozottan a két szerző egymástól eltérő nemzetfogalma húzódik meg. Márton a nemzet nyitott fölfogását képviseli: számára a magyar nemzet olyan entitás, amely összehasonlítható és össze is hasonlítandó más

nemzetekkel. Az összehasonlítás nyomán megfogalmazható elmaradottság tünetei nem szégyellni- és elhallgatnivaló jelenségek: nyílt megfogalmazásuk éppen a fölszámolásuk előfeltétele. Budai ezzel szemben valamiféle zárt nemzetfölfogás alapján áll: a magyar nemzetet magába zárt, kizárólag önmagából megítélhető és megérthető, más nemzetekkel összehasonlíthatatlan organizmusnak tekinti. Számára ezért az elmaradottság problémája föl sem vethető: a saját nemzet elmaradottságát emlegetni nem összehasonlításon alapuló értékítélet meghozatala, hanem a más nemzetekkel összehasonlíthatatlan saját nemzet elleni támadás. Mindez a filozófiai munkálkodás lehetséges feladatai tekintetében is világosan két ellentétes álláspontot ír körül. Márton számára a filozófia művelése szorosan összekapcsolódik a recepcióval. Filozofálni annyi, mint idegen/nyugati filozófiai áramlatokkal gazdagítani a magyar nyelvű filozófiát: átfogóbban, idegen/nyugati eredetű gondolatokat behozni a magyar gondolkodásba és meghonosítani a magyar kultúrában. Budai számára viszont a filozófiai tevékenység szigorúan kizárja a recepciót. Filozófiát művelni szerinte a nemzeti génusz kifejtését, az autochton magyar nemzeti gondolkodás kiteljesítését jelenti. Összefoglalóan, míg Márton filozófus: a hazai kantianizmus képviselője, addig Budai inkább ideológus: a *par excellence* „magyar nemzeti filozófia” gondolatának megelőlegzője.

Budai zárt nemzetfölfogásának filozófiai következményei két követelésében érhetők tetten a legeggyértelműbben: a filozófiai fordítások tilalmának és a külföldi/nyugati egyetemjárás korlátozásának követelésében. A „Rosta” szerzője – ironikus módon: éppen egy filozófiai fordítás készítője – számára tehát, egyfelől, idegen filozófiai művet magyarra fordítani tilalmas vállalkozás. „A’ mi pedig ezen Levelek Fordítóját illeti, már ő, a’ maga meg állított Principiumi szerént, semmit más nyelvből Magyarra fordítani, ha rajra állana, nem hagyna. Abbann a’ társaságban,

melyet ő Plátóé formájára a' maga Fantáziájábann készített, Fordítók nintsenek. [...] A' Fordítás homályossággal és reánk nem tartozó dólgokkal szokott járni.” ([Budai] 1801. 129.) Igaz, a gondolatmenetből a tilalom két megszorítása is kiolvasható. A fordítás tilalma alól, úgymond, egyrészt kivételt képeznek a szépirodalmi művek: ezek fordításával tehát nem követünk el a nemzeti génusz elleni támadást. „A' Poetákat ide nem kell érteni, hanem csak a' Tudományos könyveket, Morált, 's a' t.” ([Budai] 1801. 129.) A fordítás tilalma, másrészt, nem jelenti az idegen tudományos-filozófiai kultúráktól való teljes elzárkózást. Mint a megengedő – a következetes koncepció egészével egyébként nem adekvát – megjegyzés fogalmaz: „Olvasnunk, studiroznunk, követnünk, mulhatatlanúl kell a' külföldieket, 's velek vetélkednünk, csak hogy le forgasokat kerüljük.” ([Budai] 1801. 129.) Mindazonáltal: „Mind a' régiekből, mind az újjakból, szedjük ki, D' Alambert tanátsa szerént, nem mind azt, a' mit gondoltak, hanem azt, a' mit jól gondoltak.” ([Budai] 1801. 129.) A „Rosta”, másfelől, éles támadást intéz a peregrináció szabadsága ellen. „A' Fordító ugyan, soha által nem láthatta még, mi szükség a' Protestánsok Ifjainak, kivált olyan nagy számmal, külső országra menni, és a' Felség előtt, azoknak ki mehetéseikért annyit alkalmatlankodni, mikor azoknak ki menetelét meg szorítani jónak találja. Ha minden határ nélkül való szabadság adódna is azoknak ki menetelekre, magoknak a' Protestánsoknak kellene azt instálni, 's ki dolgozni, hogy esztendőnként, kettőnél vagy háromnál több ki ne mehessen, ezek a' ki menők pedig olyanok lennének, a' kik valamely különös hivatalra vagynak el szánva.” ([Budai] 1801. 109.) A protestánsok szabad külföldi egyetemjárása ugyanis költséges és kártékony gyakorlat. A peregrinus diákok hatalmas évi költsége nemhogy hasznot hozna: kifejezett károkat okoz. „Hatvan ezer Forint! Rettenetes adó! kivált olyan két Hazától, mely felől már Montesquieu is tudta azt, hogy annak mindene elég van, csak

éppen pénze nintsen. Még rettenetesebb adó ez, ha azt meg gondoljuk mennyire megyen ez tsak ötven esztendőök alatt is, és hogy ebből a Summából, soha többé az országba tsak egy pénz is vissza nem foj. E' mind szenvedhetőbb volna, tsak hogy osztán, a' tudomány, moralitás és pallérozódásbeli haszon, melyet Tanulóink vissza hoznak, vakonn meg vert szegény hazájoknak, érne fel, ezzel a' nagy Summával. – De valyon felyűl haladja é a' haszon ezen Summát?” ([Budai] 1801. 108.)

Semmiképpen sem: „Minden tétovázás, hímez és hámozás nélkül mondjuk meg az Ekkésiáknak, mi végre adakoznak ők, külső országokra ki menő Ifjainknak, t. i. a' végre, hogy azok ott kinn azt a' kis Religiositást is, mosassák le magokról, melyet még eddig itthon rajtok meg szenvedett a' Kritika Filozófia; és hogy szerezzenek magoknak olyan Filozófusi trantsérozó kezeket, mint a' milyenek Márton Úrnak vagynak, melyekkel, majd mikor vissza jőnek, oly subtilis metszéseket tudjanak tenni az itthon lévőök szemeik golyóbisábann, hogy azok is minden Religiónak, és annak kívánatos 's vigasztaló igazságainak, 's moralitásnak szükségtelen vóltát, meg ifjúltt fasi, vagy hiúzi szemekkel láthassák által; egyszóval, hogy mindentől meg foszszanak bennünket, a' mi még mind eddig oly drága vólt előttünk.” ([Budai] 1801. 107.)

A historicista tradicionalizmus (Ludassy 1996. 39.) és a kollektivisták kultúrkritika (Ludassy 1991. 33.) hangja ez: a magába – saját nyelvébe, kultúrájába és hagyományaiba – zárt nemzeti kollektívum apoteózisa. Nem a beállítódás nagy nyugati képviselőit közvetlenül követve és nem azok színvonalán, de mindenképpen azokkal analóg módon.

A híres-hírhedt „Rosta”, lehet mondani, a magyar filozófiai irodalom leghatásosabb – és legkártékonyabb – darabjainak egyike.

Közvetlen hatása a korabeli magyar Kant-vita befagyasztása és a hazai bölcseleti élet fejlődésének megakasztása. Noha szerzőjének legfontosabb törekvése nem teljesül – a protestáns iskolákban végül is nem tiltják be a kantianizmus tanítását –, a hazai Kant-recepció jó időre megtörik. Másfél évtizednek kell eltelnie, hogy újabb fontos kantiánus mű jelenjék meg – Márton István közzétegye megbízásra írott, főiskolai tankönyvnek szánt, ám az egyházkerületől végül nem approbált munkáját (Márton 1817) –, ennek kritikái nyomán pedig újrainduljon az abbamaradt nézetcsere ([Márton] 1818, [Rozgonyi] 1819). Az eset nyomán pedig megtorpan a filozófiai élet egészének fejlődése is. A „Rosta” utáni másfél évtized a magyar filozófia „aszályos éveit” (Horkay 1977. 56.) hozza magával: új munka csak szórványosan jelenik meg, egyébként meg a hagyományos-skolasztikus filozófiafölfogás szószólói, a régi vonalú bölcseleti irány képviselői maradnak csupán a porondon.

Távolabbi perspektívából tekintve, a mű a néhány évtized múlva, az „egyezményes” bölcselek munkásságában megszülető „nemzeti filozófiai” program előkészítő munkájaként fogható föl. Ráadásul, hozzátehetjük, a hagyomány legaggályosabb változatának is mintegy előképeként szolgál. Ez a – legegységértelműbben majd a két háború között fölfedezhető – változat élesen befelé forduló és elzárkózó: a nyugati kultúrával szembeni védekezés szükségességét hirdeti meg. A hazai kultúra és a nyugati kultúrák közötti fejlettségbeli különbséget fölismerve nem utolérni akarja fejlett kultúrákat. Ellenkezőleg: az elmaradottságot egyfajta erényként éli meg, kizárólag a saját adottságok fölhasználásával jövendölve kulturális virágzást. Ahogy Budai meghirdeti: „mind addig Galagonyákból Tzédrusokká nem válhatunk, valameddig forgatunk, és valameddig [...] mások után vakonn megyünk. A’ ki originál nem tud lenni, hallgasson.” ([Budai] 1801. 129.)

IV. Változatok

Akadémiai viták a nemzeti nyelvtől a „nemzeti filozófiáig”

*„Mi magyarok ott állunk literaturánkkal, honnan természetes lépés
vagyon a’ philosophiára: költészi nyelvünk nagy mértékben művelt, ’s a’
philosophiainak inkább ebből kellene kifejlennie, mintsem a’ köz életéből,
melly amabban sokfélisült, bujálkodott, és emelkedett.”*

(Guzmics 1840. 147.)

*„Ha mi egyesített erővel önálló, magyar philosophiát akarunk létesíteni,
mire tagadhatatlanul nagy szüksége van újjászületéshez készülő
nemzetünknek: föl kell keresnünk azon szellemi kincseket, mellyek jelesb
magyar bölcselőink’ irataiban, fájdalom! eddigelé tőlünk alig
méltányoltatva, hevernek.”*

(Hetényi 1842. 32.)

*„Mi a’ derék magyar nemzet’ jellemét, észalakját és egyéniségeit, hogy
úgy szóljunk, tanulmányunkká téve, és átlátva, hogy ezen még most is
ázsiai szellemű életdús nép, minden eddig külföldön keletkezett
philosophiai rendszert, mint saját nemzeti jelleméhez nem illőt, és őt ki
nem elégítőt visszalökött.”*

(Hetényi 1846. 25.)

A három gondolatmenet a „magyar filozófia” háromféle elképzelését villantja föl. Az első szerint a „magyar filozófia” megteremtése voltaképpen nyelvi vállalkozás:

„költészi nyelvünk nagy mértékben művelt” lévén, „literaturánk” „természetes lépését” megtéve, a „philosophiainak” is „inkább ebből kellene kifejlennie”. A második szerint a „magyar filozófia” ügye inkább afféle intézményes kérdés: az „önálló, magyar philosophia” „létesítéséhez”, mint „újjászületéshez” készülő nemzetünknek” „tagadhatatlanul” „szükséges” feladatához, „jelesb magyar bölcseleink” „alig méltányoltatva” „heverő” „szellemi kincseinek” „fölkérésére” van szükség. A harmadik szerint, végül, a „magyar filozófia” sikere a magyar nemzetkarakterrel való adekváció problémáján fordul meg: a magyar ugyanis, „ázsiai szellemű életdús népként”, „mint saját nemzeti jelleméhez nem illőt” és „őt ki nem elégítőt”, „visszalökött” „minden eddig külföldön keletkezett philosophiai rendszert”, ezek helyett éppen a „derék magyar nemzet’ jellemét, észalakját és egyéniségeit” figyelembe vevő, sajátképpen „nemzeti” bölcselet kidolgozása a feladat.

Az 1825-ben alapított Magyar Tudományos Akadémia – eredeti nevén: „Magyar Tudós Társaság” –, ismeretesen, a „kultúrnemzeti” nemzetteremtés intézményeként jön létre: a megszülető új nemzet nyelvének és kultúrájának megteremtésében kell szerepet vállalnia. Feladata a tudományok és az irodalom nemzeti nyelven történő művelésének elősegítése lesz. Az alapítók, a romantika nemzeti ébredési mozgalmának képviselői határozott nemzeti kultúra-szervező szerepet szánnak a bölcseletnek, az intézmény létrehozása során kiemelkedő jelentőséget tulajdonítanak tehát a filozófiai tudományoknak. A megszervezett hat tudományos osztály sorában a filozófiai osztály ennek megfelelően a második, mindjárt a nyelvtudományi osztály után következik. Az akadémia első évtizedeinek rendezvényei és kiadványai valóban jelentős szerepet játszanak filozófiatudomány meghonosításában. Működésének eredményeképp a hazai filozófia új, a felsőoktatási

intézményhálózattól önállósuló intézményes területe honosodik meg: a korábbi, a felekezeti kontroll alatt álló kollégiumi-líceumi közegben vagy a birodalom által ellenőrzött egyetemi tanszékeken művelt bölcselet mellett kialakul az iskolai filozófiától független, szabadabb vitákra lehetőséget teremtő filozófiai nyilvánosság. (Mester 2006c. 229–232; Mester 2006f. 85–86.)

A fejezet e – már többször történeti-filozófiatörténeti földolgozás tárgyává tett (Kornis 1930, Pach 1975. 56–61; Perecz 2002) – folyamat meghatározott szempontú elemzését nyújtja. A reformkori akadémiai kiadványok – *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, a *Magyar Akadémiai Értesítő* és a *Tudománytár* – filozófiai anyagát földolgozva, arra a kérdésre keres választ: a közlemények gondolatmenetében mi a viszonya nemzetnek és filozófiának? Közelebbről: milyen jelentésváltozatokat mutat a „nemzeti filozófia” és a „magyar filozófia” fogalma? A közlemények nemzetfogalma ugyanis olyan alakzatnak tűnik föl, amely a nemzet és a filozófia viszonyát egymástól eltérő diskurzusokba helyezi. A következőkben azt a folyamatot igyekszünk föltárni, amelynek során a „magyar filozófia” gondolata a filozófia magyar nyelvű művelésének programjából a *par excellence* „magyar nemzeti filozófia” követelésévé válik.

A folyamat meghatározó állomásait, úgy tűnik, a „magyar filozófia” fogalmának három, egymástól különböző fölfogása képezi. A „magyar filozófia”, egyszerűen szólva, jelenthet magyar nyelvű filozófiát, jelentheti a magyar kultúra újonnan intézményesülő/intézményesítendő szféráját, illetve jelenthet sajátképpen magyar, a nemzet karakterével adekvát „nemzeti bölcseletet”. Ebben a rendben haladunk hát.

Magyar nyelvű filozófia

A kiindulópont tehát a „magyar filozófia” magyar nyelvű filozófiaként történő értelmezése. A magyar filozófiát ebben az elsődleges értelmezésben az teszi magyarrá, hogy magyar nyelven szólal meg. Ez az értelmezés a magyar bölcséleti nyelv kialakításának ekkor már több mint másfél évszázados hagyományába illeszkedik: az Apácai Csere Jánossal elinduló (Apáczai 1977), majd hosszú megszakítottság után Sartori Bernáttal újrainduló (Sartori 1772) folyamathoz kapcsolódik. (Balázs 1987, Kornis 1992, Laczkó 2004) A folyamat éppen ekkor, a reformkor idejére gyorsul föl: a még latin nyelvű kontribúciót is fölvonultató Kant-vitát követő kortársi Hegel-vita, ahogy az előző fejezetben beszéltünk róla, immár egészében nemzeti nyelven zajlik – a nemzeti nyelven történő filozofálás pedig határozottan elősegíti a kortársi filozófiák terminusainak meghonosítását, és számottevően hozzájárul a magyar nyelvű filozófia terminológiájának megszilárdulásához. (Horkay 1970, Steindler 1988. 123–132; Mészáros 2000. 117–130; Percz 2004. 58–64.)

Az erre vonatkozó gondolatmenetek közös kiindulópontja a nemzeti nyelv hegemoniájának hangoztatása. „Hazánkban ugyan több nyelv divatos mint szükség; de a’ nemzeti érdekek’ országos létege, úgy szólván kirekesztőleg, a’ magyar, ’s csak e’ nyelv hat a’ nemzet’ szívére, belső életére!” (Szontagh 1842. 143.) A bölcsélet magyar nyelve az érvelésekben egy negatív és egy pozitív összehasonlítás tárgya lesz: negatíve a tudomány latin nyelvével állítják szembe, pozitíve pedig az irodalom magyar nyelvét állítják elé példaként. A latin tudományosság tehát, az egyik oldalon, meghaladandó hagyománynak minősül. „Nálunk több jeles ember fáradozék abban, hogy a’ külföld’ majd minden philosophiai kincsét honunkba hozza, és a’ nyelv,

mellyen ezt eszközteni akará, jobbára a' latin vala. Minthogy pedig a' külföld' philosophiájának majd tárgya fenséges, majd nyelve fellengző, majd kifejezése szokatlan: a' mi philosophiai latin nyelvünk igen gyakran nem tiszta, sokszor pedig homályos." (Szilasy 1840. 94.) „[M]időn más nemzetek eleven tűzzel kezdték művelni nyelvöket, nálunk ki volt az rekesztve a' fentebb társalkodási körből [...] Mi több még ma is, legnevezetesebb nevelési intézeteinkben, ennek járma alatt nyögnek nevendékeink, „s a' legfontosb tudományok deák nyelven hangzanak le a' tanítószékekből.” (Almási Balogh 1834. 179.) Ezzel a latinnal szemben, úgymond, a mi „honi nyelvünknek, mint élő 's mind inkább fejlő és virágzó nyelvnek, képesnek kell lennie minden tárgy', minden gondolat' kifejezésére.” (Szilasy 1840. 94–95.) Az irodalmi magyar ugyanakkor, a másik oldalon, a követésre méltó példává válik. „Mi magyarok ott állunk literaturánkkal, honnan természetes lépés vagyon a' philosophiára: költészi nyelvünk nagy mértékben művelt, 's a' philosophiainak inkább ebből kellene kifejlenie, mintsem a' köz életéből, melly amabban sokfélisült, bujálkodott, és emelkedett; jelesen a' lyrikaiban, mellynek olly szép remekeit bírjuk Virág, Dayka, Berzsenyi, Kölcsey, Vörösmarty, Bajza, 's más többiek műveiben: 's mellyben már nem csak tárgyak, cselekvések, empirikai jelenetek, nem csak érzelmek, de eszmék is, majd megtestesültek, majd tiszták, és aetherben repkedők nagy mennyiségben lengnek.” (Guzmics 1840. 147–148.) A bölcséleti nyelv irodalmi nyelvre épülése ugyanis ebben a német idealizmus hatását mutató fölfogásban törvényszerű fejlődést jelent. Általános megfogalmazásban: „[a]z ember, játszi gyermekkorából, a' komoly philosophia, vidám phantasia' öléből, a' meghatározottabb philosophiai nyelv, költészi, szabadon változékony, és hullámzó nyelvből fejlett ki.” (Guzmics 1840. 143.)

A közlemények egyszerre egymást kiegészítő és egymással vitatkozó állásfoglalásai határozott elképzeléseket fogalmaznak meg róla: milyen legyen a kialakuló magyar filozófiai nyelv, illetve hogyan lehet közreműködni a kialakításában.

A kialakuló filozófiai nyelv jellemvonásaival kapcsolatban számos követelmény megfogalmazást nyer. Így határozott igény lesz, hogy a bölcseleti műnyelv terminusai fokozatosan, valamiféle szerves fejlesztés nyomán formálódjanak ki. „Ha tehát a’ philosophiai élet bizonyos időig valamelly iskolában megszilárdult, meg kellett szilárdulnia a’ műnyelvnek is. Midőn pedig a’ philosophiai élet újólág megindul, haladásában csak az előbbi fokok’ eredményeivel veheti kezdetét.” (Horváth 1840. 77.) „Azért menjünk vissza nemzeti nyelvünk’ szebb koraira, ’s emlékezzünk annak igen jeles tulajdonira. Sok jól alkotott szó van a’ régiségben, ’s kívánatos változóságot találunk nyelvünk’ természetében. Egyébként is többen vannak, kik az útát elöttünk megtörték, kik a’ philosophiának minden részét gondosan fölvevék, kik a’ többször előforduló ’s használható szavakat magyarul kifejezék. Azonban sok szó van még helyesen alkotandó, sok a’ többféle küzűl okosan kiválasztandó, sok a’ homályosság miatt értelmesen meghatározandó.” (Szilasy 1840. 95.) „Minden nyelv, hogy a derék Herder hasonlításaival éljek, eleinte olyan zordon és berkes tartomány, mellyett elébb ki kell írtogatni, felszínét egyenlővé tenni, hogy rá kies kertet, és kellemes mulatóházat lehessen építeni; olyan nemzeti gondolat kincsesár, mellyben vannak derék és kelendő pénzek, de vannak avúltak és forgásból kimenttek, vannak külhonbeliek, vannak ál és hamis pénzek: olyan országút, mellyet elébb meg kell tölteni, kövecscsel meghordani, hídakkal, révekkal ellátni, hogy járható lehessen.” (Hetényi 1837. 118.) A szerves nyelvfejlesztés jegyében ugyanakkor nem szabad idegenkedni az új terminusok

bevezetésétől. „Egy fő bűnünk még most az, hogy sok eszméhez, és fogalomhoz egy szavunk is alig van, mellyet kielégítőnek lehetne mondanunk, másokhoz pedig sok is van, ’s e’ miatt származik a’ határozatlanság, a’ zavar. Azonban a’ határozatlanság- és zavaron legbiztosabban segítenek az új szavak, de ezektől senki el ne ijedjen; mert ha jók, ha célszerűek, az eszmét, és fogalmat tisztán kifejezők, gyarapítják, és gazdagítják a’ nyelvet, ’s illik, hogy illy jó ’s alkalmas szónak hódoljunk, ha pedig rosszak, egyébként is elavulnak, ’s azon sorsra jutandnak, millyenre számtalan új szóbeli szülemény jutott. Általában minden iparkodásunknak oda kell irányoznia, hogy a’ sok új szó közül mindenkor a’ legcélszerűbb emeltessék ki, ’s ennek köz akarattal, de ez köztünk ritka szerencse, mindnyájan hódoljunk.” (Guzmics 1840. 148–149.) A bölcsélet magyar nyelvének másfelől kerülnie kell az idegen terminusokat. „[M]inden szó, melly nem magyar hangú, fület sértő ’s csaknem botránkoztató. Azért az idegen szavat ’s kifejezést csak ott ’s akkor tűrjük: hol ’s mikor a’ tárgy vagy gondolat elannyira kényes, hogy nemzeti nyelvünk azt értelmesen kifejezni még most nem képes. Legyen nyelvünk, hol csak lehet, öntermészete szerint tiszta; legyen kifejezésünk ’s mondásunk kerekded magyar ’s csinosan tiszta.” (Szilasy 1840. 96.) Egy másik, általánosabb, a nemzeti nyelv és a nemzetkarakter szükségszerű összefüggésére hivatkozó megfogalmazás szerint „az úgy nevezett philosophusi nyelv, ha föltaláltatnék is, soha a’ nemzeti nyelvek’ hiányát nagy általánossága miatt ki nem pótolhatná, azért mert a’ nemzeti nyelv, úgy illik a’ nemzeti jellemhez, mint az emberbőr az emberi testhez.” (Hetényi 1846. 26–27.)

A magyar filozófiai nyelv kialakításában való közreműködés pedig valamennyi filozófiai író kötelességének minősül. „Ha eddig, a’ köznyelv hatalmában az ész is, kivált származékaiban sok alacsony, bizonytalan értelemnek

kifejezésére volt aljasítva; ez nem téveszthet meg bennünk: tisztítania kötelessége azt a' philosophusnak, miként a' költész tisztítá saját szavait efféle fekélyektől.” (Guzmics 1840. 231.) „Ki tehát valamelly nemzet' színe előtt mint bölcselkedő nyilván föllépni kíván: annak nyelve sok szó nélkül legyen világos, homály nélkül legyen szabatos, legyen nem mesterkélts de csinos.” (Szilasy 1840. 93.) Hogy azonban ez a közreműködés konkrétan milyen keretek között és milyen formában valósuljon meg, arról hosszas és alapos viták bontakoznak ki. Működésének első évtizedeiben az Akadémia filozófiai osztálya, lehet mondani, a legintenzívebben és a legmélyebben ezt a kérdést pertraktálja. Sürgetés hangzik el a filozófiai műnyelv „megvizsgálása”, „kiegészítése” és „megállapítása” tárgyában (Szilasy 1847. 32.), majd a műnyelv egészének „munka alá vételét” „idő előttinek” és „céliránytalannak” minősítő határozat születik: eszerint „ezentul mindenik tag, ha dolgozás közben új műszót alkot, ezt az osztály' üléseiben terjeszsze elő, valamint ha valamelly idegen nyelvű műszó' magyarítása iránt kétségei volnának, az ülés' közre munkálását kérhesse, melly uton a' kitűzött cél, t. i. a' philosophiai műnyelv' kiegészítése és összhangzásba hozatala idő' jártával minden elhamarkodás és erőltetés nélkül elérhető.” (Schedius 1847a. 86.)

A filozófiai nyelv fejlesztésének és egységesítésének törekvése hozza létre a korszak filozófiai tudományosságának talán legjelentősebb teljesítményét, a legelső önálló magyar nyelvű bölcséleti fogalomgyűjteményt. (Philosophiai műszótár 1834) Az egyes tudományszakok terminológiájának összegyűjtésére és egységesítésére irányuló akadémiai fölhívás nyomán elkészülő mű alapos munkával összegyűjtött anyaga a teljesség igényével közli az egyes szakterminusok különféle magyar fordításait, használatukra nézve azonban nem fogalmaz meg javaslatokat, így csak

csékély mértékben képes csökkenteni a korszakban még uralkodónak mondható szaknyelvi zűrzavart. (Gáldi 1957. 454–460.)

Intézményes magyar filozófia

A „magyar filozófia” fogalma, második értelmezésben, a nemzeti kultúra éppen intézményesülő/intézményesítendő szféráját jelöli. Ez az előzőre épülő, ám az előzőtől határozottan megkülönböztethető értelmezés a magyar filozófiát nem csupán magyar nyelven megszólaló filozófiának tekinti: a magyar kultúra más területektől elkülönülő, önálló területeként fogja föl. A nyelvi értelemben fölfogott magyar filozófia, egyszerűen szólva, magyar nyelvű filozófiai szövegeket jelent, az intézményes értelemben fölfogott magyar filozófia ellenben sajátos kultúrterületet: föltárt és számon tartott hagyományokkal, meghatározott és differenciált diszciplináris tagolódással, egyértelmű és világos feladatokkal, mindösszesen tehát magas fokú intézményesítettséggel. A „magyar filozófia” fogalmát ilyen intézményes összefüggésben fölfogó értelmezés – az éppen frissen megszülető irodalmi élet mintája nyomán – a filozófiát is a nemzeti kultúra elő területeként igyekszik elgondolni: a működő „nemzeti filozófiát” szerves filozófiai élettal összekapcsolva képzei el. Az irodalmi élet intézményesülésének aktuális és sikeres példáját követve ez a fölfogás a filozófiai élet hasonló intézményesítését tűzi célul: a művet alkotó filozófus, a megalkotott filozófiai mű és a filozófiai művek iránt érdeklődő közönség valamiféle kölcsönös kapcsolatát szeretné megteremteni. A „magyar filozófia” ilyen értelmezése a magyar filozófia „megalapításának” – valójában majd inkább a neoabszolutizmus korszakában beteljesülő (Kiss 1984a, 1988a) – programjaként fogható föl.

A vonatkozó érvelések határozott előföltevése a hazai filozófiai elmaradottság tétele. A sokszor megfogalmazott – hallgatólagosan pedig mindig előföltételezett – tétel szerint a filozófia a hazai kultúra gyöngén fejlett, műveletlen, szerves hagyományokat nélkülöző területe. „Fel lobbant ugyan egy kevés időre a’ nemzeti nyelv és köntös iránti buzgó szeretet lángja: de mind az, mit a’ tudományok mezején, jelesen a’ philosophia tartományában tett nemzetünk, kevés, ki nem elégtő, és szinte pirúlnunk kell, midőn a’ philosophia évkönyveit, Brucknert, Bujhlét, Tennemannt, ’s egyebeket megtekintvén, magyar híres és ismeretes névre alig találunk; sőt olyanokéra is kevésre, kik valami kitűnőt mutattak volna elő, akár a’ metaphysicában, akár a’ morálban, akár a’ nevelés tudományában.” (Hetényi 1837. 127.) Az állapotrajzokban a kontinuos tradíció hiánya jelenti a legfájóbb hiányt: végső soron ez magyarázza a hazai bölcsélet fejletlen voltát. „Voltak nagy embereink, kik nagy eszméket pendítettek meg, és tetteleg valósítottak is; ámde ezek olyanok voltak, mint az üstökösök, mellyeknek hatása soká nem tarthat.” (Hetényi 1846. 63.) A filozófia elmaradottsága az értelmezők számára különösen az irodalommal való összehasonlításban lesz szembetűnő. „Nyelvészetünk megindult: de vajmi parlagon hever a’ bölcselkedés; pedig a’ nemzeti philosophia az, melly kifejtőzve, és mint illik a’ nemzet’ életére hatással leve, olly égi lény, mellynek szellemi és anyagi hasznai megbecsülhetlenek. [...] Honunk eddig nem tudta, hogy a’ philosophiában csak ott vagyunk, a’ hol szakállas elődink voltak, és hogy e’ tudomány’ egyetemes történetírását a’ lefolyt századokból egyetlen egy magyar név sem díszesíti. Rideg szűzünk tehát nyersen kimondotta a’ csodálkozó nemzetnek, hogy előkészületeink nem lévén, alkalmatlanok vagyunk még a’ philosophálásra; nyelvünk most fejtőzvé ki ezer éves gyámság alól, a’ tudományosság és az olvasás’ kedvelése is most indulván meg, anyatétellel beszívott előítéleteinktől is csak most

kezdvén szabadulni, eddig az alapos bölcsekedés nálunk szinte lehetetlen volt.” (Hetényi 1841. 140–141.) Igaz, „nagy számmal vannak olly tudósink, kik részint önerejük’ ügyes használása, részint helyes oktatás, részint sokféle olvasás által a’ Philosophiában jeles előmenetelt tevének: mind e’ mellett, ha önhitten magunknak hizelegni nem akarunk, ki kell mondanunk, miszerint ollynemű bölcsekedőink, kik munkálás közben művelt eszük’ törvényein kívül minden más tekintetet félre tennének, kevesen vannak” (Szilasy 1840. 88.). A szerves bölcseleti hagyomány hiánya következtében a mégis föllelhető kísérletek, úgymond, csak az idegen munkák recepciójában merülnek ki. „Rendszerint megelégszenek azzal, ha a’ más nemzetek’ bölcsei által föltalált és előterjesztett állításokat iskoláinkba áthozhatják. Nagyobb részint szorosan azon rendhez kötik magokat, melyet atyáink az ifjuság’ tanítása közben követendőnek állításnak.” (Szilasy 1840. 88.) „Nálunk az irodalom’ e’ mezeje szomorúan parlag. Az itt-ott előadottban csak böngére találunk, mi a’ szomszéd irodalom’ e’ szakban is eredetileg gazdag terményeit hagyja velünk ohajtatni.” (Horváth 1846. 41.)

Az elmaradottság tételének hangoztatása mellett ugyanakkor határozott megfogalmazást nyer a változtatás lehetőségének meggyőződése. A közleménynek szerzői úgy érzik, éppen most jött el a pillanat, hogy a filozófia a magyar kultúra önálló területévé váljék. „Mi magyarok [...] a’ philosophia’ verőczérjánál (Schlagpforte) állunk; boldogok kik sokszor tévedő szomszédainktól, tanulhatjuk sikeresen, mit ’s milly módon kelljen kerülnünk.” (Guzmics 1840. 148.) A tudományos/bölcseleti megújulás lehetőségét e beállításban általánosan a nemzeti újjászületés, konkrétan a tudományművelés/filozofálás akadémiai intézményesítése teremti meg. A polgári nemzet kialakulása és a tudományosság fejlődése az érvelésben, egyrészt, közvetlen kapcsolatba kerül tehát egymással. „Tudományos

haladás tehát azon életerő, mely a' korszellemmel kezet fogva, biztosítja a' polgári alkat', törvények', és a' nemzeti lét' állandóságát, mely nélkül apránként megmerevednek ezek, és mumiákká változnak. Hogy pedig valamely nemzet magát a' külföld' míveltségével, a' korszellem kívánatival arányban tarthassa, és vagy gyermek ne maradjon, vagy idő előtt meg ne vénüljön, szükség neki legelsőben is egy nemzeti mivelt közönséget alkotnia, mely nyelv és elvbeli egységgel bírván, és majd minden közhasznú ismeretekkel ellátva levén, tiszta és önzés nélküli honszeretet' átlátására, érzésére és gyakorlásra képes legyen. Illyen szellemi egyesület nélkül soha egy nemzet sem lépett előre; és illyen terjedelmes magyar közönségnek honunkban is felszámíthatlan hasznai lennének. Ez lenne a' hon' temploma, lenne a' legszentebb egyesület' oltára.” (Hetényi 1841. 74–75.) A tudományfejlődés és a filozófiai kibontakozás legfontosabb intézményének, másrészt, pedig maga az Akadémia minősül. „Honnan szárnyal tehát le a' mivelt nemzetek közé azon joltévő nemtő, ki szelíd hatalmával ezen zűrzavarban rendet, egyezményt, harmoniát teremt? ki a' polgári társaság darabosságait simítsa, elvek' tisztaságát eszközölje, és egyetemes honszeretetet hozzon létre, mely varázs erővel lelkesíti az apathiába süllyedt nemzeteket, és igaz hont teremt a' nép minden osztályainak?” (Hetényi 1841. 28.) – kérdezi például az akadémiák nemzetépítő szerepét méltató tanulmány szerzője. „E' kívánatos dolgot”, feleli határozottan, „bizonyval semmi hatalomszó, vagy bármely nagy egyed' akaratja előhozni nem képes: hanem valamely fölséges elmékből álló tudós és bölcs embereknek kell ezt egyesített erővel létesíteni; még pedig szelid eszközök, úgymint meggyőzés, okok' súlya, és mivelt rendek' foghatóságához mért előadás által. Ez tehát első és kiváltképpen rendeltetése a' nemzeti academiáknak, mellyeket úgy kell tekintenünk, mint a' nemzeti legszentebb egyesület pantheonait.” (Hetényi 1841. 28.) Ugyanez a

gondolat egy másik érvelésben így jelenik meg: „Elértük valahára az időpontot, mely a’ magyar tudós Társaság’ felállításával egy szebb jövőjét reménylteti a’ magyar tudományosságunk minden hazafival, kinek szívében fekszik hazája boldogsága. Tudósaink, kik eddig elszórva, úgy szólván magokban zárva éltek, ’s halálok után nem zengett sirjok felett közlekedési szózat, most már fellelik Társaságunkban a’ közép pontot, mely őket öszvelánczolja a’ hazával, ezzel az édes anyával, kinek gyermekei a’ lézengés’ ideje alatt szinte ismeretlenek voltak egymással; nem lévén állandó oltárunk, hol a’ nemzetiség geniusza felüthette volna lobogóját, tiszteletes fényt gerjesztvén az élő és elhunyt érdemekre, mely a’ jövő nyomoknak köz tanúságul szolgálna.” (Kállay 1833. 140.)

Az Akadémia pedig igyekszik is megfelelni az elvárásoknak: kezdeményezéseivel számottevően hozzájárul a hazai filozófiatudomány intézményesítéséhez. Pályakérdések meghirdetésével segíti a magyar filozófiai hagyomány megkonstruálását, illetve az egyes filozófiai diszciplínák meghonosítását: pályakérdést tűz ki a magyar filozófia történetének föltárása (1831), a pszichológia pedagógiai fölhasználása (1834), a pantheizmus történetének megírása (1837), a szép és a fenséges elméletének bölcseleti és művészettörténeti földolgozása (1840), a társadalmi szabadságelméletek ismertetése (1843), az újkor filozófiai rendszereinek bemutatására (1845), a kortársi lélektani irodalom szemlézése (1847) tárgyában. Noha a pályakérdések meghirdetése általában is sikeres kísérlet lesz – valamennyi pályakérdésre több pályamunka érkezik –, a folyóiratok közleményeiben és vitáiban kétségkívül a magyar filozófiai hagyomány föltárásának – és ezzel a magyar bölcselet önreflexiójának – törekvése kelti a legjelentősebb visszhangot.

A magyar filozófia intézményesítéséhez az akadémiai folyóiratok ilyenformán a hazai bölcseleti hagyományok föltárásnak és reflektálásának

formájában járulnak hozzá. „Ha mi egyesített erővel önálló, magyar philosophiát akarunk létesíteni, mire tagadhatatlanul nagy szüksége van újjászületéshez készülő nemzetünknek: föl kell keresnünk azon szellemi kincseket, mellyek jelesb magyar bölcseleink’ irataiban, fájdalom! eddigelé tőlünk alig méltányoltatva, hevernek. Mert, bár önálló bölcselekkel nem dicsekhetünk; és philosophiai irodalmunk csak utánhangja a’ dicsően elhunyt régi és újkori bölcsek’ eredeti gondolkozásának, és philosophiájának, vannak azonban mégis eredeti, és sajátlagos gondolatok nemzeti íróink’ munkáiban is; mellyek a’ föllelevenítést, és szőnyegre hozást megérdemlik, most, midőn philosophiai irodalmunkat önállóvá akarjuk tenni.” (Hetényi 1842. 32.)

Vita bontakozik ki róla: hogyan kellene nekifogni a magyar bölcseleti tradíció föltárásának. Előbb a munka szisztematikus előkészítése mellett hangzik el indítvány. „Ezek után a’ titoknak a’ philosophia’ történetére Magyarországon és Erdélyben kérvén ki az osztály’ munkás részvételét, nem e’ történet’ egyhamari megírását, hanem az annak teljes, kimerítő, és részletes kidolgozhatására megkívántató adatok’ egybegyűjtését, ’s ezeknek alapján e’ történet’ egyes részei’ előkészítését indítványozá.” (Toldy 1847. 31.) Utóbb a szisztematikus földolgozás helyett az önálló monográfiákban történő földolgozás mellett születik döntés. Eszerint „az egyes tagok, mint idejök engedi és saját vonzalmok hozza magával, időről időre a’ hazánkban élt és munkálkodott bölcsesek közül egyet vagy más választandanak munkásságok’ tárgyává olyképen, hogy annak életrajzát adván, azon rendszert, mellyhez szított, kifejtsék, egyszersmind kiadott munkáit megismertessék”. (Schedius 1947b. 85.)

Magyar „nemzeti filozófia”

A „magyar filozófia” harmadik értelmezése végül sajátképpen magyar, „nemzeti filozófiáról” beszél. E szerint az értelmezés szerint a „magyar filozófia” nem egyszerűen a magyar nyelvű filozófiával azonos, nem is a magyar kultúra valamilyen önálló szféráját jelöli: a „magyar filozófia” a magyar nemzetkarakterrel adekvát, sajátosan „nemzeti bölcséletet” jelent. A konstrukció egy leíró előföltevéstre támaszkodik, és egy normatív követelményt fogalmaz meg. A leíró előföltevés szerint létezik sajátosan magyar nemzetkarakter, és ennek megfelelően létezik sajátosan magyar gondolkodásmód, a normatív követelmény szerint pedig meg kell teremteni – ennek a magyar nemzetkarakternek és magyar gondolkodásmódnak megfelelő – sajátosan magyar „nemzeti filozófiát”.

Az értelmezés az akadémiai folyóirat-közleményekben nem formálódik valamiféle átfogó és koherens, következetesen végiggondolt és részleteiben kifejtett magyar „nemzeti filozófiai” koncepcióvá: néhány utalásból rekonstruálható csupán. A rekonstrukció azonban határozott körvonalazott elképzeléseket tár föl a sajátosan magyar „nemzeti filozófia” nemzetkarakterológiai és történetfilozófiai alapjairól, illetve tartalmi jellemvonásairól.

A nemzetkarakterológiai és történetfilozófiai alapok a kortársi német idealizmusra, elsősorban Herderre és Hegelre támaszkodnak. Az elképzelés kiindulópontja a nemzeti sajátosságok herderi fölfogására épül. „Az emberi nem olly egész lévén, melly a’ világ’ minden nemzetiből ’s népeiből mint meg annyi részekből vagy on egybe alkotva, számtalan különbözőségeknek kell lenni az emberek között.” (Szilasy 1833. 306.) – állítja a kiinduló tétel. Azonban ezek a „különbségek” „sem osztályozzák ’s különbözik úgy el nemünket, hogy a’ nemzet ’s éghajlathoz képest az

emberek között mivolti különbségekre találánk; sőt, a' szóban lévő tárgyat hasonlítva adván, az egész nemzeti 's éghajlati különbözés nem egyéb, mint az emberi nem' nagy képében különféle szinezetek, mellyek némelly részeket azért terjesztenek árnyékozva előnkbe, hogy más más részek annál kitünőbb világossággal 's fénnel hassanak szemeinkre, és így az egész' bájoló szépsége mintegy meglepjen bennünket" (Szilasy 1833. 306–307.). Az emberi nem egysége ilyenformán a különbségeiben nyilvánul meg, különbségei pedig az egységére utalnak vissza. „De talán épen ezen körülállás, hogy minden ember, nemzet 's éghajlat' különbsége nélkül, hajló az igazság' elfogadására, az erkölcsi jó' gyakorlására 's a' boldog állapot' eszközlésére, kezeskedik, hogy az ember' már többször említett végiránya természetünknek nem reáfogott, hanem való tulajdonából származik. Bátran állíthatjuk, hogy az emberi nem' nagyobb egyenlősége mellett szűkebb határok közé szorítatnának ismereteink, kevesebb alkalom szolgáltatnék az erény' kitüntetésére, de még az élet' örömei is ritkábban 's kisebb mértékben éreztetnének.” (Szilasy 1833. 307.) A nemzetek karakterének és gondolkodásának különbségei ilyenformán megalapozhatják a különféle önálló „nemzeti filozófiákat”.

A történetfilozófiai alapok a szellemfejlődés hegeli koncepciójára épülnek. A meghatározó gondolatmenet itt az „ázsiai népek” és a „germán népek” szembeállításával érvel. „Mi magyarok eddigelé ezen finom Európában ázsiailag éltünk. Elődink dicsően megfelelték azon kívátnak, mellyet igényle az akkori harczszomjas kor' vad szelleme. Nemzeti életünk' ifjui hős kora fénnnyel, és érdemlett babérral folyt le; mert azon korban, mellyben a' testi erősulý dönté el mindent, a' magyar nevet rettegte Európa, rettegték az európai míveltség ellenségi. Ámde, mihelyt a' kor' szelleme szelidült, mihelyt amaz isteni szikrának, az észnek, és tudománynak túlnyomatot szerzett, és biztosított a' béke' szelíd olajága, mihelyt

legyőzettek a' műveltség' és magasb jóllét' ellenei, azonnal a' germánféle népek kezdettek emelkedni; ezeknek kebléből származott fejedelmek foglalák el Európa' majd minden trónjait; ezeknek érzelmi sulya uralkodik a' régi, és új világban, vagyis földünknek mind a' két féltekéjén; ezektől jön ki majd minden tudomány, és társas életet szépítő termékeny eszme." (Hetényi 1846. 35.) Ennek a fogalmi hálónak a fogalmaiban csak az „ázsiai” szellemtől való eltávolodás és a „szelídülő” korszellem parancsának való megfelelés jelentheti a nemzeti fölemelkedés útját. „Már pedig a' melly egyednél, és nemzetnél a' kedély, és az érzelem uralkodik az észen, a' philosophia pedig kiskorúságban tartatva, szolgáléányi kötelességeket teljesít, ott sem ész, sem élettudomány érdemlett trónján nem ülhet; következőleg a' nemzetnek fensőbb műveltséget, és magasb jólétet egyik sem eszközölhet." (Hetényi 1846. 36.)

Ebben az értelemben a filozófia – a sajátosan „nemzeti filozófia” – tartalmilag közvetlenül a nemzetépítést szolgáló szellemi képződmény. „[A]’ philosophia az értelem mívelését tévén fel fő célul magának, nagy befolyással bír [...] a' polgári boldogságra; mert szent és kétséget nem szenvedhető nagy igazság ez, hogy valamint minden egyes személy, úgy minden nemzet is csupán értelmi kifejlésétől várhatja boldogulását.” (Hetényi 1837. 78.) „Ki a' nemzetek' szellemét, életét, művészetét, azok' szükségait nevelésben, politicában, stb. vizsgálja, 's ezek' nyomán azon elveket fejt ki, mellyek szerint e' bizonyos nemzetnek saját szellemi alapjaihoz képest kell tekintenie 's elintéznie az ő szellemi és társadalmi viszonyait: nemzeti philosophiát alkot.” (Szilasy 1847b. 152–153.) „Illy philosophia szellemünk' legjobb erejét elérhetlen ábrándos czélok után nem fogyasztandja, csalódást és elégedetlenséget nem szül, hanem élénk vizsgálódás 's lelkesedett törekvés mellett, megnyugvást emberi korlátainkban, 's megelégedést azon állásponttal 's helyzettel, mellyre és mellybe minket a' gondviselés állított. A' magyar philosophia tehát

önmagokkal, a' társasággal, világgal, sorssal kibékült 's megelégedett embereket és polgárokat képezend, 's ez, Tekintetes Társaság! minden józanul szerkesztett tudománytól követelhetni." (Szontagh 1842. 141.)

Ehhez a nemzetépítő tevékenységhez azonban, úgymond, önállóságra kell jutnia. Ez, a „magyar filozófia” önállósága a közlemények talán leggyakrabban megfogalmazott követelése. „[L]egyen szabad ohajtanunk: vajha a' nemzet' önállásu, 's magokat a' nemzet' szükségéhez józanon alkalmazó bölcselkedőink szaporodnának!” (Szilasy 1840. 90.) „A' magot elhinteni azért szoktuk, hogy idővel gyümölcsözzék. Talán itt az idő, hogy a' magyar önállólag, nagy tárgyáról, jól magyarul, helyes renddel bölcselkedjék.” (Szilasy 1840. 97.) „[V]alahára tanújunk már mi is saját szárnyainkon repülni.” (Hetényi 1842. 39.) A nemzeti filozófus legfontosabb jellemvonása tehát az „önállás”, „melly abban mutatkozik, hogy a' mivelte lelkű bölcsnek vannak saját elvei, nézetei a' szépről, igazról és morálról; senkit vakon nem követ, önmeggyőződéseit, élettervét követi, nem azt, mellyet más igazott rá; szabad és független az idegen befolyásoktól, legyenek azok erkölcsiek vagy mások; maga vizsgál, ítél meg mindent, nem más szemével lát, más fülével hall, és a' nemzeti valódi nagyságban, mellynél fogva az, saját alkotmánnyal, literaturával, philosophiával bír, nem majma a' külföldnek; önállása van és önmozgása a' statuséletben; maga szab magának czélt, és erre vezető eszközöket; szóval polgári élete független, mindenoldalú; nem csak testi, hanem lelki, szabad és nagy tettekkel fényes. Közelít tehát mind kettő az idealis vagy tökéletes élethez, és ennek szépségihez, mellyre juttatás és segéllés a' philosophia fő dolga.” (Hetényi 1845. 87–88.)

Önállóságának eléréséhez a „magyar filozófiának” mindenekelőtt szakítania kell más, idegen bölcsesetek utánzásától, és vissza kell találnia a „nemzeti

gondolkodás” forrásaihoz. Ebben az értelemben a „nemzeti filozófia” tehát, egyrészt, határozottan ellenzi a filozófiai recepciót: fölfogásában a recepció az önállóságot gátló tevékenységnek tűnik föl. Eddig, úgymond, „honi bölcselkedőink a’ Philosophiát, tartalmára nézve, nagyobbadán a’ külföldi bölcsek’ tekintetére; a’ rendre nézve pedig, jobbadán a’ bevett iskolai rendszerre építik. És így kiki láthatja, hogy ők az ész’ törvényeit mások’ tekintetével elcserélvén kevés eredetiséggel dicsekedhetnek.” (Szilasy 1840. 88–89.) Márpedig „az utánozás ’s öszveszedés, bár milly elmés és hasznos legyen, csak ezért is kevesebbé dicső; mert sokkal, de igen sokkal nehezebb valamit föltalálni, mint a’ kész dolgot egyben vagy másban módosítani. Hervadhatatlan koszorút és e’ földön halhatatlanságot jobbára olyanok szerzenek, kik a’ természet’ kitünő ajándékát gondosan művelvén valamelly művészetben, tudományban, vagy egyéb közhasznú tárgyban olyakat fedezének föl, mikbe mások behatni képesek nem valának. A’ természet’ kiválasztottának, a’ nagy elmének, a’ bölcsesség’ fölkentének mások’ találmánya legfőlebb arra szolgál, hogy lássa, mit műveljen; egyébként pedig magára hagyatva, töretlen úton, szokatlan belátással ’s ügyességgel jár el dolgában.” (Szilasy 1840. 89.) A recipiált nyugati gondolat nem lévén adekvát a magyarság „ázsiai szellemével”, a recepció egyébként is kudarcra ítélt vállalkozás. „Mi a’ derék magyar nemzet’ jellemét, észalakját és egyéniségeit, hogy úgy szóljunk, tanulmányunkká téve, és átlátva, hogy ezen még most is ázsiai szellemű életdús nép, minden eddig külföldön keletkezett philosophiai rendszert, mint saját nemzeti jelleméhez nem illőt, és őt ki nem elégítőt visszalökött.” (Hetényi 1846. 25.) Következőleg, másrészt, a „magyar nemzeti filozófiának” vissza kell térnie a „nemzeti gondolkodás” forrásaihoz: azaz „nemzeti sajátosságunkhoz illőt” kell „a’ philosophia’ terén is megesközlenni”. (Horváth 1946. 41.) Ez a „nemzeti gondolkodás” pedig gyakorlatias karaktert mutat: a bölcsélet öncélúan

spekulatív jellegével szakító gondolkodásnak bizonyul. „[M]agyarjaink, mint keleti nép, az általános, egyetemes, előleges és tiszta eszmékre mit sem adnak; nem is hagyják magokat egykönnyen a' műszavak', rendszer', és iskolai tudományosság' kalitkáiba záratni, mik nélkül azonban alaposan philosophálni alig lehet; nem hagyják tehát magokat az életgyakorlattól elüttetni, a' mi keleti, és igen jó elem bennök.” (Hetényi 1846. 26.)

A sajátosan magyar „nemzeti filozófiának” a reformkori Akadémia bölcséleti közleményeiben körvonalazódó gondolata teremti meg monográfiánk szűkebb tárgyát: a filozófia nemzeti jellegének szubsztantivista-esszencialista fölfogását. Ez a fölfogás aztán a reformkorban és a neoabszolutizmus korában működő „egyezményes” filozófusok munkásságában ölt határozott alakot. Következő fejezetünk az ő bölcséletüket vizsgálja meg.

V. Az „egyezmény” jelszavával

Hetényi János és Szontagh Gusztáv

„[A] philosophia mai feladata, nézetünk szerint, korántsem az, mi volt hajdanta, hogy legyen vezér csillaga a világtól elvonult, és istenlátásba merült szemlélődésnek; hanem az, hogy legyen az orvoslója, elsőben az ember nemét, másodszor a polgári társulatot, harmadszor saját személyünket rongáló bajoknak”.

(Hetényi 1843. 103.)

„Birjunk tehát csak egyszer önálló philosophiát, s birandunk a nyelvszokás’ teljes jogával úgy nevezhető magyar philosophiát is. Fog-e ez azonban eredményeimmel megegyezni? – ezt a tapasztalás bizonyítandja be [...] Hazánk’ földje dél és éjszak közt a középvonalon terül el, s nemzetünk’ szellemében az érzékiség és ész közt ritka egyensúly található, mellynél fogva félszeg empiricai vagy rationalistikai kicsapongásokra nem lehet hajlandó. Ez biztat.”

(Szontagh 1839. 280–281.)

A két mottó, bár első pillantásra távolinak látszik, mély kapcsolatban áll egymással. Szerzőiket, egyrészt, hagyományosan együtt szoktuk emlegetni: a maguk által iniciált bölcséleti csoportosulás, a „harmonisztikusnak” vagy „egyezményesnek” nevezett „filozófiai iskola” képviselőiként tartjuk számon őket. A bennük foglalt gondolatok pedig, másrészt, kiegészítik egymást. Hetényi gyakorlatközpontú filozófiafölfogása és Szontagh nemzetkarakterrel adekvát filozófiafogalma szorosan

összetartozik: a filozófia csak úgy lehet – „a világtól elvonult és istenlátásba merült szemlélődés” bölcselete helyett – az ember és az emberiség orvosa mellett a „polgári társulatot” „rongáló bajoknak” is megfelelő „orvoslója”, ha maga is a „polgári társulat” megnyilvánulásaként fölfogott nemzetnek lesz sajátos, annak karakterével adekvát – „nemzetünk”, „az érzékiség és ész között ritka egyensúlyt” tartó „szellemének” megfelelő – „nemzeti philosophiája”. A gyakorlatközpontú filozófiafölfogás a „nemzeti filozófia” fogalmát involválja, a „nemzeti filozófia” koncepciója viszont szükségképpen gyakorlati filozófiát eredményez.

Az „egyezményes iskola” a hazai filozófiának a reformkorban induló és a neoabszolutizmus idején rövid néhány évig hegemon helyzetet élvező csoportosulása: eklektikus forrásokból táplálkozó bölcseletüket maguk „nemzeti harmonisztikának” tekintik. Meghatározó egyéniségei, a gyakorló lelkész Hetényi János (1786–1853) és a nyugalmazott katonatiszt Szontagh Gusztáv (1793–1858) a magyar tudományosság preszcientikus korszakának jellegzetes, számos területre kalandozó alakjai: az előbbi egyaránt próbálkozik szépirodalmi, közgazdasági, történeti és vallástörténeti munkákkal (Pogrányi 1908, Szabó 1989), az utóbbi mezőgazdasági értekezéseket tesz közzé és egyike az első hazai szépirodalmi kritikusoknak (Pekri Pekár 1911, Csorba 1994, 1998, Mester 2004, 2006f). Csoportosulásuk valójában nem képez szigorú értelemben vett „iskolát”: nem alkot tehát teljesen azonos hagyományokra támaszkodó, hasonló problémákat vizsgáló és koherens fogalomrendszert alkalmazó, mesterek és tanítványok között átívelő kontinuitást teremtő filozófiai irányzatot. Az iskola többi tagját – a Szontagh kései művében főlemlített Köteles Sámuel, Imre Jánost, Purgstaller Józsefet meg a „Poetai Harmonisticá”-t író Berzsenyi Dánielt (Szontagh 1853. 5–6.) – valójában csak a historizáló tradícióteremtés sorolja az irányzatba, a két főszereplő pedig maga sem

vall minden tekintetben egymással azonos nézeteket. A csoportosulást így voltaképpen nem szabad többnek értékelnünk, mint a nemzeti és filozófiai elmaradottság kihívására adott válaszkísérlet megfogalmazójának. Kidolgozóinak kiindulópontja az elmaradottság tudata – a hazai polgári nemzetfejlődés megkésetttségének, a szerves filozófiai kultúra hiányának érzete –: erre pedig valamiféle sajátos, *par excellence* „nemzeti filozófia” válaszával igyekeznek felelni.

A következőkben – az esetlegesen megfogalmazható ellenérvekkel is számot vetve – a két gondolkodót, Hetényit és Szontaghot együttesen tárgyaljuk, munkásságuk két szakaszát, a reformkori és a neoabszolutizmus kori szakaszt pedig egységesen vesszük szemügyre. Vállalkozásunk tehát az értelmező irodalom hagyományos eredményeit (Kőrösy 1886, Magda 1914, Vajda 1937) fölhasználva – ám az újabban keletkezett átértékelési törekvéseket (Csorba 1994, 1998) és újraanonizációs kísérleteket (Mester 2006d, 2004, 2006f) is figyelembe véve – az együttesen tárgyalt „egyezményesek” két szakaszban kifejtett „nemzeti filozófiai” koncepciójának rekonstruálására irányul.

Fejtegetéseink négy gondolatmenetre tagolódnak. Előbb az elmaradottságról alkotott képüket vesszük szemügyre, részletesebben kitérve Szontaghnak a „kezdő” és a „fejlett” irodalmi korszakot szembeállító koncepciójára. Majd nemzetfogalmukat vizsgáljuk meg, sorra véve a műveikben fölbukkanó nemzetjellem-tani sztereotípiákat, a módszertanilag tudatosabb Szontagh – az emberiség és a nemzetiség összetartozását előföltételező – nemzetfogalmát pedig alapvetően herderi gyökerűnek ítélve. Azután a műveikből kiolvasható filozófiatörténeti anyagot foglaljuk össze, a fölsorakoztatott gondolkodókat és irányzatokat saját filozófiafölfogásuk negatív és pozitív magalapozási eszközeként értékelve. Végül, befejezésként, a „magyar filozófiáról” kidolgozott elképzelésüket rekonstruáljuk, a

praxisorientáltságban és a szintézisigényben fedezve föl a két meghatározó összetevőt.

Az elmaradottság tudatában

Az „egyezményesek” filozófiája kettős értelemben is az elmaradottság-tudat terméke. Konkrétan a hazai filozófiai hátramaradottság okainak föltárására irányuló akadémiai pályakérdésre – „Minthogy a’ philosophia minden ágának kifejtése ’s hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető; ha nemzeti íróink a’ philosophiára nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgozának elődeik, vagy miben ’s mi okra nézve maradának hátra; ez a kérdés: Tudományos művelődésünk’ története időszakonként mit terjeszt elénkbe a’ filozófia állapota iránt; és tekintvén a filozófiát, miben ’s mi okra vagyunk hátrább némely nemzeteknél?” – fogalmazott pályázatként születik meg Hetényi pályamunkája, az első egyezményes mű. (Hetényi 1837) Elvontan pedig, lehet mondani, az egész „egyezményes” mozgalom nem egyéb, mint a magyar nemzetfejlődés, polgárosodás és filozófia elmaradottságának kihívására adott válaszkísérlet.

A hazai filozófiai elmaradottság, ennek ellenére, az „egyezményes” munkákban ritkán kerül szóba önállóan. A magyar filozófia története, kortársi állapota mindössze két helyen lesz átfogó elméleti reflexió tárgya: Hetényi említett pályamunkájában és Szontagh első filozófiai művében. (Szontagh 1839)

Hetényi négy szempontból is fontosnak ítéli a kérdést: politikailag, tudományosan, a nemzettudat oldaláról és vallási szempontból. Politikailag: a „polgári boldogság” és „nemzeti boldogulás” szempontjából. Tudományosan: a filozófia ugyanis mint „gyökelveket magában foglaló tudomány” a többi tudomány

újjászületését is segíti. A nemzettudat oldaláról: „mivel az értelem világa képes eloszlatni azon tekinteti és régiségbeli előítéleteket, melyek a nemzeti egységre eljutást gátolják, a külföldi és holt rosszat a honi és élőnek elébe teszik”. Végül vallási szempontból: mert a filozófia terjesztette értelmi műveltség termékenyítheti csak meg a kereszténységet, hogy létrejöjjön az „az óhajtott vallási egyesület, mely képes egyedül hazánkat süllyedt állapotjából felsegíteni” (Hetényi 1837. 78.). A választ kifejtő gondolatmenet a magyar történelmet három szakaszra osztja: a középkorra, az „egyházújítás korára” – a 16–17. századra – és az újkorra – a 18. századra. Hogy a magyar filozófia egyik szakaszban sem bontakozhatott ki, Hetényi végső soron a polgárosodás hiányával magyarázza. A filozófia ugyanis fölfogása szerint – az antik előzményektől eltekintve – *par excellence* polgári jelenség, létrejöttének föltételeit csak a polgárosodási folyamat teremtheti meg. A középkorban, a tudatlanság, a szegénység, a jogegyenlőtlenség világa idején a vallás uralma és a „hadi szellem” riasztja el a tudományokat és a filozófiát. A „gondolkodásbeli szabadság és nemzetiség még békóba voltak verve. Amaz a scholasticizmus, ez a nemzeti nyelv elmellőzése miatt ki nem fejtőzhetett”. Nemcsak a „tudományos”, de a „népéletbeli” és „polgári” filozófia sem bontakozhatott ki. A középkori logika csupán hiszékenység és babona, a metafizika nem egyéb „csodakórságnál” és „könnyenhivésnél”, az esztétikai ízlés „tarka”, „toldozott” és „kisszerű”, a külsődleges szertartásokká silányult vallásra nem épülhet „tisztá”, „okos” morál, a jogtan pedig jogtalansággá, jogegyenlőtlenséggé torzul (Hetényi 1837. 98.). Az „egyházújítás kora” a polgárosodásban hoz eredményeket, a filozófiában viszont alig. „Azonban noha sokat, igen sokat tettek a XVI-ik és a XVII-ik század fiai honunkban, nemzeti nyelvművelés által, a közértelmesség, és ennek orgánuma, a philosophia előmozdítására: még is, sok és fontos okok miatt kisdéd, sőt

törpe maradt ez nálunk mind a mai napig.” (Hetényi 1837. 119.) S a „philosophusi” 18. század is csak a lehetőségeket kezdi megteremteni – a „sajtószabadságot”, a nevelést, az előítéletek megkérdőjelezését –, a filozófia gyümölcse azonban még nem ért be.

A közvonalazódó koncepció szerint a filozófia és a polgári nemzetté válás kölcsönösen cél-eszköz-viszonyban állnak egymással. A filozófia teremti meg a polgári nemzetet, közben pedig maga is csupán a polgárosodási folyamatban jöhet létre. Épp ezért, fogalmazza meg a következtetést Hetényi, filozófiai fölvirágzás előtt állunk. „Egyébiránt ne csüggedjünk! szépen hajnallik a bölcselkedés ege nálunk, és hálátlanok volnánk, ha az élet philosophiájának szép virágait és kellemes gyümölcseit el nem ismernők hazánk koszorús költészetének hajnali kertjében. Mi még theocriti, petrarchai és gessneri időket élünk: most van még nemzetünknek virágkora, melly ha valamelly fürgeteg meg nem szomorít, ezután jönnek elő a bölcselkedő századok; melyekben létre jönnek és megvalósulnak mind azon nemzeti törekedések és ohajtások, mellyek még most csak a nagy lelkek és buzgó hazafiaki tág keblében gerjedeznek.” (Hetényi 1837. 164.)

Szontagh műve bevallottan közvetlen gyakorlati célt tűz maga elé: a „philosophiának” „literaturánkban” „honosítását” és „terjesztését” (Szontagh 1839. 15.) igyekszik magára vállalni. „Ki tudományi pályán hazájának használni akar, annak egy részről a tudomány’ álláspontját a világliteraturában kell ismerni, másról nemzete’ literaturájának körülményeit és szükségzeit; mert munkásságának feladat nem más, mint népe’ műveltségi szükségének, a tudomány’ elért fokához lehetőségig mért, kielégítése.” (Szontagh 1839. 11.) A filozófia helyzetének ismeretét ugyanakkor a filozófia természete nehezíti meg: a filozófia ugyanis önmaga határozza meg saját elveit, az elvkülönbségek pedig szakadást eredményeznek az

egyes iskolák között, így azután nehéz a „világliteraturai álláspontból” való kiindulás. Az egész vállalkozás így nem egyéb, mint ennek a „világliteraturai álláspontnak” a meghatározáskísérlete. „Philosophiai literaturánk állapotjára” pedig a zárófejezet vet pillantást. A fejtegetés elvi magja Hetényi fölfogásával egyezik meg: filozófia és polgárosodás egymás feltételeiként foghatók föl. Apácaival előbb bölcselkedtünk nemzeti nyelvünkön, mint a németek, így ma is előbb kellene tartanunk, valójában mégis hátramaradásban vagyunk. Az okokat az érvelés a nemzeti nyelv elhanyagolásában, a szegénységben meg az oktatás-nevelés hiányosságaiban látja. Csak egyes filozófiai művek születnek, filozófia nincs, csak egyes elszigetelt törekvések vannak, „életre ható nemzeti literaturát nem képeznek”. „Nemzeti literatura” pedig csak akkor lehet, ha a magyar nyelv „grammaticája megállapíttatik”, a „literaturai nyelv fejlődésnek ered”, s „az írók egymással s a közönséggel kezdet fogva, folyton és szakadatlanul munkásak” (Szontagh 1839. 275.). Filozófiai irodalmunk darabjai ráadásul ma még nem egyebek kompilációknál. Apácai Descartes-ot vette át, Sartori Wolfot, majd a Kant-, Schelling- és Hegel-utánzás következett. A „szomszédinknál történetesen fölkerekedő rendszereket” „majmolva” nem az igazságot tartjuk szem előtt, pusztán „történeti esetek által vezéreltetünk” (Szontagh 1839. 276–277.). Magasabb, önállóbb fokra, úgymond, csak Kötelessel és Imre Jánossal jutottunk.

Az elmaradottság fölszámolásának követelménye Szontagh alapvető problémája: közelebbről pedig a nemzeti kultúra nyitottságának vagy zártságának alternatívájaként fogalmazódik meg. Mint majd látni fogjuk, alapjaiban herderi nemzetfogalmából, nemzetiség és az emberiség összetartozásának herderi előföltételeiből a nemzet nyitottságának tétele következik a számára, a sajátlagos nemzeti küldetés herderi gondolatának beteljesítése érdekében azonban,

meggyőződése szerint, éppen a nyitottság korlátozására van szükség. A nemzet csak úgy felelhet meg a saját fogalmának, a maga sajátos küldetésével csak úgy járulhat tehát hozzá az emberiség közös kultúrkincsének a megalkotásához, ha korlátozza az idegen szellemi termékek befogadását, és önálló szellemi teljesítmények létrehozására vállalkozik. A meggyőződés alapja a nemzetfejlődés útján később elinduló, ám az előtte járó nemzeteket éppen utolérni törekvő nemzet sajátos helyzetével áll összefüggésben. A „fiatal” nemzet eszerint csak úgy válhat „felnőtt” nemzetté, ha megszünteti a korábban óhatatlanul jellemző kulturális recepciót és autochton kultúrtermelésbe kezd.

A folyamatot a „nemzeti literatura” elemzőjeként föllépő Szontagh (Mester 2004, Mester 2006f) a „kezdő literatura” és a „fejlett literatura” szembeállításával írja le: az előbbiben természetesnek tekinti, az utóbbiban ellenben kizárja a recepciót. A műveltség, magyarázza összefoglalóan, „hagyományi úton terjed el e föld kerekiségén; a műveletlen nemzetek a műveltektől kölcsönzik azt, az idegen eszméket eleinte betanulván mint a gyermekek, utóbb utánzás által saját erejüket gyakorolván, végre önállóan a tudományt s művészetet művelve” (Szontagh 1843. 185.). A nemzeti kultúrafejlődés kezdeti szakasza tehát szükségképp a recepcióra épül. „A nemzeti irodalmak első csirái idegen eszmék honosításai, másolatok, utánzások.” (Szontagh 1855. 5.) „Kezdő literatúrában” tehát „maga a tudomány’ tovább műveléséről szó még nem lehet, mivel az még ismeretlen; az írónak tiszte tehát annak átültetése, honosítása” (Szontagh 1839. 11.). „A műveletlen nemzeteknek ennél fogva a művészet’ és tudomány’ első magvait a műveltebb külföldről kell kölcsönözniök; minél fogva minden új nemzeti literatura szükségkép utánzással és compilatióval kezdődik; utánzással a művészetre és compilatióval a tudományra nézve.” (Szontagh 1839. 277.) A fejlett, „teljesen felvirágzott” literatúra

ellenben a tudomány fejlesztésének és terjesztésének feladatait kínálja az írónak. Itt az író, „ha a természettől lángésszel ruházott fel, a tudomány’ előbbvitelén, haladásán kell munkálkodnia; vagy ha teremtvő erővel nem bír, de világos előadással, a feltalálók’ nehéz felfogású, s csak a beavatottaknak írt eszméit, népszerű alakba átöntve terjeszti a nagy tömeg közt” (Szontagh 1839. 11.).

A fejlődést leíró koncepció azután közvetlenül normatív elméletté alakul: a nemzeti kultúra fejlesztésének programjává válik.

Szontagh értékelése szerint ugyanis a magyar nemzeti kultúra éppen most érkezett el a ponthoz, hogy „kezdő literaturából” „fejlett literaturává” váljék. A kultúra fejlődésének kizárólag a recepcióra épülő szakasza véget kell érjen hát: a nemzeti kultúra autochton sajátosságainak kifejtésén van a sor. Mindez három követelményben konkretizálódik: a nemzeti nyelv, az „önállóság” és – a szépirodalom mellett – a teoretikus irodalom fejlesztésének sürgetésében nyer határozott alakot. A „fejlett” „nemzeti literatura”, egyfelől, nemzeti nyelvű tehát. „[I]degen nyelv s irodalom a műveltséget megindíthatja ugyan, s a felsőbb rendű osztályok s tudósok körében el is terjesztheti, de teljes tökélyre ki nem fejtheti, minélfogva saját nemzeti művelődésre, a tudományok s művészetek előbbvitelére, szóval műveltségi haladásra nem használható. [...] Idegen nyelvvel s irodalommal a műveltséget meg lehet tehát kezdeni, a meddig az a betanulás és utánzás stádiumain keresztül megy, idegen anyag s forma által tartalomszerzésre s erőgyakorlásra használható; de a tudomány tovább művelésére, eredeti teremtésre, a műveltség teljes kifejtésére, egyáltalában nem alkalmazható, erre nincs példa a világtörténetben, erre egyedül a nemzeti nyelvet lehet használni, mivel egyedül ez természetes, és saját létege gondolatink, érzelmeink- s akaratunknak.” (Szontagh 1843. 186–187.) Az „önállóság”, másrészt, „a majmolás szolgai szokásának” „letételét” jelenti. „A

compilatio örökké csak azt másolja s ismétli, mi már a világliteratúrában létezik; általa tehát a világ' végeig semmiféle tudományt elébb nem lehet vinni. Ha tehát philosophiai literatúránkban haladni és saját philosophiához jutni akarunk, önálló philosophálásra kell emelkednünk.” (Szontagh 1839. 279.) A „nemzeti literatúrán” belül, harmadrészt, a szépirodalom mellett a teoretikus irodalom kifejlődésére van szükség. A „nemzeti literatura” „költészi stádiumából” a „tudományos stádiumba” való átmenet nyomán „literatúránk' e' két ágai ezen túl egymással karöltve s egymást támogatva, magasabb fokokra” fognak emelkedni (Szontagh 1839. 278–279.).

Nemzetkarakterológia és nemzetfogalom

Az „egyezményesek” célja tehát a „nemzeti filozófia” megteremtése, magára a nemzet fogalmára mégis ritkán reflektálnak. A két, igen kiterjedtnek nevezhető életmű darabjainak jószereivel alig van lapja, ahol a „nemzet”, „nemzetiség”, „nép” kategóriái elő ne fordulnának: hogy a szerzők közelebbről mit is értenek rajtuk, mégis homályban marad. A fogalmak annyira meghatározatlanok, hogy gyakran egymás szinonimájaként szerepelnek. A problémafölvetés irreflexivitásának, a fogalmak definiálatlanságának oka minden bizonnyal Hetényi és Szontagh perspektívája: hogy tudniillik a nemzet az egyetlen, kizárólagos és szükségszerű közösségi keret a számukra, minden bölcseleti-társadalmi kérdésfölvetés „természetes” meghatározója, valódi reflexió tárgyává ezért voltaképpen nem is tehető.

A következőkben, nemzetfogalmukat föltárandó, egyrészt számba vesszük az életművek különböző helyein elszórtan föllelhető nemzetkarakterológiai

megjegyzéseket, másrészt fölidézzük a lényegében egyetlen, Szontagh társadalomfilozófiai művében olvasható reflexív gondolatmenetet.

A nemzetkarakterológiai megjegyzések legfontosabb vonása, hogy a nemzeti „mentalitást”, „jellemet”, „fiziognómiát” a „nemzeti gondolkodásmóddal”, a gondolkodásmódot pedig a „nemzeti filozófiával” azonosítják. Röviden fogalmazva tehát: a nemzet az „egyezményesek” beállításában voltaképpen saját filozófiájával azonos.

Az idegen nemzetek – vagyis az idegen filozófiák – jellemzése során pár heterosztereotípiát ismétlődik. A német: az élettől és a valóságtól elszakadt, elméleti irányú, „szobatudósi”, „szemlélődési szellemű”. Az angol: józan, gyakorlati szellemű, valóságközeli, tapasztalati jellegű. A francia: fölületes, de életrevaló, „életvidor”. (Hetényi 1846. 27; Szontagh 1839. 204; Szontagh 1855. 41.) A gyakorlati szellemű angolok és franciák, úgymond, kiforrott társadalmi intézményeiknek és széles tengerpartjuknak köszönhetik, hogy az élet, az ipar, a kereskedelem emberei, hogy tudományuk „tárgyilagossabb”, „praktikusabb” irányt követ. A németek viszont a szabad társadalmi intézmények hiányának és „csekély tengerpartjuknak” tudhatják be, hogy – családi és tudományos életre szorítva – életidegenek, azaz „fogalmaik által szerkesztik a mindenséget” (Szontagh 1850–1851. XIX.). A magyar nemzetkarakterről két típusú megállapítás szerepel. Az egyik szerint a magyar „keleti”, „ázsiai” faj. Fő jellemvonása ezért – az előfordulások gyakorisági sorrendjében –, hogy gyakorlatias, nem kedveli az absztrakciót és az elvont bölcselkedést, „mély érzésű”, „szabadságsszellemmel” bír, „igazságszerető”, „józan ítéletű”, „élénk képzelődésű”, „nyílt keblű”. (Szontagh 1843a. 117; Hetényi 1845. 62; Hetényi 1846. 26–27; Hetényi 1853. 47.) A másik szerint – ez ritkábban olvasható – a magyarság Európa centrumában van. Az ország Kelet és Nyugat, Észak

és Dél közötti középponti fekvése kiegyenlíti az éghajlati végleteket, „lakói kedélyében” pedig „szerencsésebb arány s összehangzás” van „érzékiesség, érzemény és ész között” (Szontagh 1855. 7.). Másik megfogalmazásban: „[h]azánk’ földje dél és észak közt a középvonalon terül el, ’s nemzetünk’ szellemében az érzékiesség és ész közt ritka egyensúly található” (Szontagh 1839. 281.). Az Akadémia pszichológiai pályakérdésére adott válaszában Hetényi programatikusan is megfogalmazza a nemzeti önismeret igényét. „Törekvésem arra volt intézve, hogy magyarjainkat saját szellemük ismeretére segítsem. [...] Ismernünk kell azért voltaképp magunkat, mivel ez minden önnevelés múlhatatlan feltétele. Oda dolgoztam tehát jelen munkámban, hogy ne a síma nyelvű hízelgők, de nem is a minket rágalmozók ellenkező festményeiből, hanem saját nézetei után ítéljük meg magunkat.” (Hetényi 1844. 5.) A magyarság – nemzetkarakterológiaián tétélezett – hibái és erényei azonban néhány sztereotípiában merülnek ki. A hibák között a büszkeség, az irigység, a „fejesség”, az „egymásellenesség”, a „közlélek nem léte”, a „keleti henyeség” és az „újításoktól idegenség” szerepel, az erények között pedig az emberség- és a honszeretet említetik (Hetényi 1844. 205–209.).

A nemzetprobléma egyetlen összefüggő elemzése, említettük, Szontagh második bölcseleti művében, a „társasági filozófiának” szentelt politikafilozófiájában olvasható. A „hazánk viszonyaira” kitekintő „Toldalékban” olvassuk a következő – újabb értékelések szerint (Csorba 1994, 1998. 35–36.) a politikai nemzet reformkori koncepciójának első szisztematikus kidolgozásával szolgáló – meghatározásokat. „Nemzet azon népesség összessége, melly közös független álladalom és haza által összekötve, önálló polgári társasággá alakult s történetileg (geschichtlich) mint egy erkölcsi személy, saját politikai életet él. Nép alatt ellenben vagy saját nyelvű és származású népfajt, vagy a nemzet alsó osztályait, a köznépet értjük.” (Szontagh

1843b. 163.) A „nép” tehát alacsonyabb rendű kategória: meghatározásai biológiai-természeti – „népfaj” –, illetve szociális – „köznép” – értelemre utalnak. A „nemzet” viszont egyfajta kollektív szubjektum – „erkölcsi személy” –, közös államisággal – „álladalom” – és területtel – „haza” –, polgárosodással – „polgári társadalom” – és történetiséggel – „történetileg”. A meghatározásokhoz kapcsolódó magyarázat kérdés formáját ölti: „mi a nemzetiség és a népiség leglényegesebb bélyege, a legmélyebb alapja? Különválva egymástól s elvontan tekintve: az álladalom és nyelv, mert velük együtt él és tenyészik a nemzet.” (Szontagh 1843b. 165.) Az elvi fölfogás egyértelmű gyakorlati politikai álláspontot határoz meg. Az önálló államiság hangsúlyozása, egyrészt, a politikai szupremácia igényét körvonalazza. Egy hazában több nép élhet ugyan, nemzet azonban csak egy: az, amelyik a „hazát szerző” és „álladalmat alkotó” népből fejlődött ki. A honszerzés és államalkotás emeli föl a népet nemzetté, „ráütvén a szerzett hazára, alkotott álladalomra a nyilvános polgári élet folyamára nevét, jellemét s nyelvét. Tehát csak a honszerző népnek van saját nemzetisége, a többinek egyedül kölcsönzött, ráruházott.” (Szontagh 1843b. 164.) A nyelvnek a nemzet végső alapjaként való fölfogása pedig, másrészt, a kultúrnemzeti nemzetkonceptiót hozza be az érvelésbe. „Minthogy tehát a nemzetiség gyökere a népiség, s ennek legsajátabb tulajdona s létege a nyelv: a nemzeti nyelv fenállása a nemzet s nemzetiség fenállásának szintolly lényeges elmellőzhetetlen feltétele, mint a független álladalom.” (Szontagh 1843. 167.) A politizáló értelmiség feladata tehát a nemzeti irodalmi nyelvet iskolai nyelvvé, társadalmi nyelvvé tenni.

Az így fölfogott nemzet sajátos küldetést teljesít: az emberiség egyetemes feladatait valósítja meg a maga különös módján. Az a hivatása, hogy a maga sajátosságait kifejtve az egyetemes emberi megvalósításához járuljon hozzá. A nemzetnek, úgymond, „nem csak létezni, hanem mint az emberiség részének, örök

rendeltetése valósításán is munkálni kell” (Szontagh 1843. 184.). A herderi humanitáskonceptió nyomán megfogalmazott kérdésre – „mi tehát a magyar nemzetnek feladata európai s világpolgári tekintetben?” – határozott válasz születik. „Az európai nép világrendeltetése az emberiségnek a haladás pályáján utat törni, előmenni, a polgárosodást világszerte terjeszteni; a magyarnak, mint európai népnek, feladata tehát, a művelt nemzeteket e tekintetben utólni s velök karöltve mint új tényező – megszorítván azokat egy lelkes keleti családdal – az emberi nem örök rendeltetése előmozdításán munkálódni.” (Szontagh 1843. 136–137.) Az új nemzet haladását nem akadályozhatja megkésett indulása, sajátos rendeltetését pedig nem kérdőjelezi meg kicsiny volta. A kései indulás nemhogy hátrány lenne: kifejezetten előnyösnek mondható: „Az elülmenőnek utat kell törni, s így sokkal több akadályokkal küzdvén, nem haladhat olly sebesen, mint a követő, ki nyomdokaiba léphet.” (Szontagh 1843. 137.) A nemzet nagysága vagy kicsisége pedig nem döntő kérdés: „fő dolog a belső élet s kifejlés élénksége s belterje (intensio)” (Szontagh 1843. 167.).

Filozófiatörténet, eszközszerepben

A két szerző, bár műveltségük szerkezete és mélysége is határozottan eltérni látszik egymástól, filozófiatörténetileg egyaránt tájékozottnak mondható. A két életműben megnyilvánuló gazdag történeti hivatkozásanyaggal ugyanakkor nem saját bölcsellettörténeti kép kialakítására törekcsenek: a filozófiatörténet afféle eszközszerepet játszik csupán náluk. A filozófia története, lehet mondani, saját filozófiájuk megalapozásának eszköze – negatív és pozitív egyaránt. Negatív, mint az

elutasítandó irányzatok és gondolkodók összessége, és pozitíve, mint a bölcseleti elődként tételezett irányzatok és gondolkodók sora.

A negatív megalapozás, úgy tűnik, a lényegesebb. Az „egyezményes” filozófia elsősorban valami ellen: a német bölcselet ellen jön létre. Programatikusan is megfogalmazott feladata, hogy önálló alternatívát nyújtson a német idealizmus hazai befolyásával szemben. A globális elítélésen belül azonban határozott különbségtétel mutatkozik: más megítélés alá esik Kant és a klasszikus német bölcselet többi alakja. A Kant-értékelés, úgy tűnik, kettős: gyakran méltányolják, még többször támaszkodnak rá, ugyanakkor élesen kritizálják, határozottan vitatkoznak vele. A többiek, Fichte, Schelling, Hegel és a materialisták egyértelmű és teljes elutasítás tárgyai. A pozitív megalapozás két nagy korszaka az antikvitás – nagyobbbrészt a görögök, kisebb részt a rómaiak –, illetve a 19. század egyes német, angol és francia gondolkodói: a két nagy korszak közül Hetényinél az előbbin, Szontaghnál az utóbbin a hangsúly. Az irányzat kibontakozásával azután az önmegalapozás törekvése fölerősödik: Hetényiék újabb és újabb egyezményest fedeznek föl a bölcselettörténetben. Így lesz végül az „egyezményes harmonizmus” gondolkodója Pythagoras, Bruno, Shaftesbury vagy Leibniz, a hazai hagyományból az említett Köteles vagy Berzsenyi.

Mielőtt a részletekre térnénk, vegyük sorra a csekély számú átfogó filozófiatörténeti áttekintést.

Hetényi – az ész és a filozófia „fölségét” tárgyalva – Thalésztól a kortárs francia eklektikusokig húz vonalat. Beállításában Thalész élettől távoli bölcselete szkepszishez vezet, Szókratész sikeresen közelít az élethez és az észhez, ám nem fogja föl helyesen az élet és az ész harmóniáját. Platón fölismeri ugyan a harmónia szükségletét, ám nem fejleszti élettudománnyá a filozófiát. Az újplatonizmus és a

középkor azután az élettudományi filozófia mélyre süllyedését eredményezi. A kriticismus eredményesen száll szembe a dogmatizmussal és a szkepticizmussal, ám Kant „észfölség-sértésbe” esik, utódai pedig egyenesen az „észimádás” bűnét követik el. Velük szemben a francia eklektikusok indokolt kísérlete pedig csak rövid életű lesz. (Hetényi 1845. 56–57.) Ugyancsak Hetényi – társadalomfilozófiai-szociológiai vázlatában – az „életszépítési kísérletek” történetét veszi számba. A görögök megpendítik ugyan a „társadalmi élet szépítésének” eszméjét, kísérletük azonban nem tesz eleget a „szocializmus” „magas kívánalmának”. A középkor itt is mélypontnak minősül, majd az újkor első két századában szintén hiányzik a szocializmus, a francia forradalom viszont vad fölfordulást okoz. (Hetényi 1846. 21–24.) Szontagh a filozófia tárgyának meghatározásakor ad egyetemes bölcsellettörténeti áttekintést. A filozófia tárgya, mondja, a külvilág, az ember és Isten. A preszokratikus bölcselnél a természetfilozófia áll az előtérben, Szókratésznél az ember, a skolasztikában és az újabb német „általános filozófiában” Isten, illetve az „általános” (Szontagh 1839. 31; Szontagh 1855. 9–10.). Körülbelül ez a három gondolatmenet – kettő tehát Hetényinél, egy Szontaghnál –, amelyekben legalább vázlatát kapjuk valamiféle egyetemes filozófiatörténeti áttekintésnek.

Ami a negatív megalapozást nyújtó német filozófiát illeti, a számtalanszor elismételt jelzők – „érthetetlen”, „elvont”, az „élettől távol álló”, „szemlélődő” – a kortársi magyar Hegel-vita toposzai. Összességükben, lehet mondani, két szemléletmódról tanúskodnak. Az egyik a filozófiának a hétköznapi tudat felől való szemlélete. A hétköznapi tudat praxisorientált perspektívájából a bölcsélet afféle érthetetlen és fölösleges fecsegésnek minősül: amikor Hetényiék „német filozófiáról” beszélnek, – az empirista, common sence gondolkodásmódból kiindulva – hasonló szemlélettel közelednek a bölcselkedéshez. A másik a filozófiai teljesítmények

erkölcsi megítélése. Az „érthetetlen” „német filozófiát” – a Kant-vita régebbi és a Hegel-vita kortársi toposzát fölhasználva (Percz 2004. 53–58.) – Hetényiékől sokszor az erkölcstelenség vádja is illeti: amikor a német idealizmust, például, az emberi szabadságtól megfosztó, „undok csábító Circenek” nevezik (Erdélyi 1981d. 109–110.), a filozófiai erkölcsi gondolatok meg- és elítélését adják.

Kant értékelése, említettük, kettősnek látszik. Egyrészt beállításukban Kant korunk Szókratészének minősül, aki visszahozza a filozófiát a gyakorlat szférájába, a dogmatizmus-szkepticizmus szélsőségeivel szemben pedig dualista szintézist alkot. Az ismeret anyaga és formája között különbséget tevő ismeretelméletét saját filozófiájuk pozitív kifejtése során idézés nélkül is fölhasználják, Szontaghra hasonlóképpen, egészen saját szerepfölfogását is befolyásoló hatást gyakorol a filozófia „iskolai” és „világfogalmának” kanti megkülönböztetése. (Mester 2006e. 66–67.) Másrészt viszont, az elméleti ész korlátoltságának hangoztatása és az antinómia-tan miatt, éles bírálatot kap tőlük. Kant utódainak ellenben már csak az elutasításból jut. Az utódok ugyanis, mondják lényegében egybehangzóan, épp ott vetik el Kantot, ahol igaza van, s ott követik, ahol téved. Hetényi kéziratban maradt főműve szerint például – érdemes a megfogalmazásra is figyelni – Kantot az „elmélő észen” elkövetett „merénye” „tévely-útra” vitte, s „vallásos érzelme és tiszta erkölcsisége kivivé ugyan őt a dűlőre, de az őt vakon követők, sőt imádók nem csekély serege által alanyinak kiáltaték ki minden fensőbb ismeret” (Hetényi 1989. 236–237.). Az egyes bölcselőket minősítő címkék itt már valószínűleg nem is eredeti munkákon alapulnak: a közvetítőirodalom megállapításainak tömörítését adják. Fichte eszerint afféle „örjögő Kant”, aki tagadja az objektív valóság létét: bölcselete meghaladott lévén, érdemi cáfolatára nincs szükség. Hegel viszont az újplatonikusok és a panteisták utóda, akinek „egyiptomi setétségű” frazeológiával fogalmazott

azonosságfilozófiája a tiszta lét teljesen „tartalomüres” fogalmára épül. A német materialisták pedig a „szemlélődő filozófia” örökösei, akik a „tárgyas oldalról” vetemednek hasonló túlzásokra.

A pozitív megalapozáshoz fölhasznált görögök, úgy tűnik, nem annyira filozófiatörténeti vizsgálódás, mint inkább történetfilozófiai tételezés tárgyai. A görögség – főként Hetényinél – az emberiség létének és gondolkodásának örök normájaként, utolérhetetlen mércéjeként jelenik meg. Megvalósul, úgymond, náluk a valódi filozófia négy föltétele: a természet élvezete, a művészet teremtése, a tudományos művelése és az „életszépítést” szolgáló „igaz bölcsek iskolája”. Csak egyetlen idézet, a számos lehetséges közül: „a hellen nemzet a föld kerekiségén egyedül az, melynél a tiszta és legfensőbb philosophia oly tökélyre lépett, melyet, bármit mondjunk, az utókor soha el nem ért, nem is érhet el soha. [...] [M]elylyel egybevetve jelen philosophiánk irányát minden philosophiánk iskolaivá, túlmethaphisikálóvá, érthetlenségben affektálóvá, és csak szobatudósoknak valóvá fajult, és hajdani fenségéből leszállt, szóval a hajdani méltóságtól sok tekintetben visszalépett.” (Hetényi 1850–1851b. 357.)

A rómaiakat szintén Hetényi idézi meg. (Hetényi 1851) Cikke polemikus: a római filozófia közkeletű – lebecsülő – értékelésével vitatkozik. Az érvelés szerint bölcseletük csak a szemlélődő elméleti filozófia szempontjából nevezhető másodlagosnak vagy dilettánsnak: valójában az „életgyakorlati bölcselkedés” mesterei ők, filozófiájuk összhangban áll az élettel és a „józan ésszel”. „Második Szokrateszként” – megtisztítva a „fürkészhetetlentől” – az élet terére állították vissza a bölcseletet, s megalapították az „aretizmust”.

Az egyetértően idézett kortársak végül három csoportba sorolhatók. A németek közül a Kantot empirikus lélektani irányból átértelmező két Kant-követő:

Krug – Hetényi és Szontagh egyaránt idézi – és Fries – főként Szontagh hivatkozik rá –; a skót lélektani iskola, középpontban Reiddel; és a francia eklektikusok, Cousin-nal, Jouffroy-val és Damiron-nal. (Vajda 1937)

„Magyar filozófia”: gyakorlatközpontú és szintetikus

Hogy a magyar filozófia a gyakorlat filozófiája kell legyen, az az irányzatot meghirdető írásból is világos: Hetényi pályamunkájának filozófia-definíciója és a hozzá fűzött magyarázatok egyaránt egyértelművé teszik. A filozófia, olvassuk itt, „a magános és társas életünk szépítésére vezérlő, a természet, főleg emberi és művészet lelkébe mélyen behatoló vizsgálódás útján szerzett elveknek alapos és erős rendszere” (Hetényi 1837. 80.). A meghatározás részletező jegyek közül kettőt érdemes most aláhúzni. Egyfelől, hogy „tárgyai nem annyira iskolaiak, mint életbeliek; nem csak magunkra vitetik ezen tudomány, hanem a társaságra is, mellyben élünk és melly nélkül semmi, a mi a társas és magános életre nem érdekes, az az iskola dolga: a philosophia köre tehát az élet”. Másfelől: „legyen ne csak szemlélő, hanem munkálkodó; fejtse szüntelen az élet kérdéseit, és magából ki- és betekintsen” (Hetényi 1837. 81.).

A két gondolkodó minden művén keresztülhúzódnó motívum lesz ez: a „magyar filozófia” nem lehet valamiféle „élettől elszakadt”, „elvont”, „elméleti” tudomány; csak és kizárólag a gyakorlat, az „élet” filozófiája lehet. A filozófia nem autonóm szféra, főként nem öncél: lényegét épp az adja, hogy eszközként más szférákat szolgál. Kifejtésében, előadásmódjában sem utánozhatja ezért az „iskolai filozófiákat”: „érthetőnek”, „világosnak”, a „józan ésszel” egyezőnek kell lennie.

Mindez körülírja a magyar gyakorlati filozófia ellenségképét és ideálképét. Az „ellenségkép” a való élettől „elrugaszkodott”, öncélú katedrafilozófia, az „ideálkép” a társadalmi célok megvalósításának eszközéül szolgáló gyakorlati bölcsélet lesz. A társadalmi célok legáltalánosabban, úgy tűnik, a polgári nemzetté válás fogalmában ragadhatók meg, amit a művelődésalapítás törekvése és a gyakorlati politika támogatása egészít ki.

Az „ellenségképet” voltaképpen már Hetényi említett nyitóműve fölvázolja. „Félre tehát minden mi üres speculatio; félig meddig igaz feltétemény, porlepte tudósoknak való álomhüvelyezés, micrologia, a szép céltól félrevezető díbdábság!” (Hetényi 1837. 84.) Nem nehéz fölismerni: az öncélú filozofálgatásnak ez a rajza a német idealizmus torzképe. Az „egyezményesek” számára a német filozófia az „elméleti” bölcselkedés ideáltípusa, a német idealizmus bírálata egyszersmind az „iskolai” filozófia elleni állásfoglalás is. Az „iskolai filozófia” ebben a beállításban – bár megfogalmazására valószínűleg a filozófia „iskolai fogalmának” és „világfogalmának” kanti megkülönböztetése (Fehér 2003a) is hatást gyakorol (Mester 2006c) – nyilvánvalóan karikatúra: művelője a világtól elforduló, könyvtárba zárkózó, íróasztalához láncolt szobatudós, aki üres, öncélú spekulációkon töri a fejét, tanait pedig a földi halandó számára érthetetlen madárnyelven fogalmazza meg, többnyire csupán önmagának. A valóságtól elrugaszkodó, pusztán önmagáért való bölcsélet nem válhat életbeli eligazodásunk segítőjévé, nem fejthet ki valós társadalmi hatást. A vele szemben megfogalmazott „ideál”: az „életrevaló”, „népszerű előadású”, „nemzeti” bölcsélet, ahogy Erdélyi János fogalmazza majd a híres vitáirában az egyezményes filozófia három döntő attribútumát (Erdélyi 1981a). A társadalmi gyakorlatra – elsősorban: a nemzeti gyakorlatra – hatni akaró, közérthetően előadott és kifejtett filozófia tehát ez.

A közérthetőség követelését az életidegen-iskolai filozófia terminológiájának bírálata alapozza meg. Az „iskolai filozófia” az „egyezményesek” beállításában az ezoterikus műszavak birodalma. Érthetetlenségének itt is a német idealizmus a mintapéldája: tartalmilag „keleti pantheizmus”, formáját tekintve üres skolasztika ez, a „józan ész” „természetes gondolkodásmódjával” ellenkező absztrakciók olvashatatlan zűrzavara. A „nemzeti filozófiának” ezzel szemben a gondolatközlés a célja: az „élet nyelvén” kell hogy szóljon hát, érthető és világos előadásban. Nincs szükség csak beavatottak által érthető terminológiára, „szaktudományos” terminus technicusokra, a mindennapi nyelvhasználattól eltérő, sajátos műnyelvre: a nem filozófusok számára érthetetlen bölcselet ugyanis nem fejthet ki társadalmi hatást.

A filozófia gyakorlati jellegének követelése eredetileg tágabb kontextusban fogalmazódik meg. Hetényi, például, a bölcselet hármass feladatáról beszél: „a philosophia mai feladata, nézetünk szerint, korántsem az, mi volt hajdanta, hogy legyen vezér csillaga a világtól elvonult, és istenlátásba merült szemlélődésnek; hanem az, hogy legyen az orvoslója, elsőben az ember nemét, másodszor a polgári társulatot, harmadszor saját személyünket rongáló bajoknak” (Hetényi 1843. 103.). A három feladat közül azonban az „egyezményesek” ténylegesen azonban sem az elsővel, sem a harmadikkal nem látszanak foglalkozni. Valójában nem óhajtanak „világphilosophiát” alkotni, de nem kívánnak megmaradni az „egyéni életphilosophia” szintjén sem: a „polgári társulat” bölcselelőivé akarnak válni. Gyakorlati filozófiájuk ezért a társadalmi gyakorlat filozófiája. Ahogy említettük, három szinten is: a polgárosodás és a nemzetté válás bölcseleti megalapozását nyújtva, polgári művelődésalapító funkciót betöltve, és konkrét politikai törekvéseket támogatva és támogatását élvezve. A művelődésalapítás igénye az irányzat mindkét szakaszán átível, napi politikai törekvésekhez viszont csak a reformkorban tud

kapcsolódni. Ez utóbbi tényező – hogy a politikai törekvésekhez való kapcsolódás a neoabszolutizmus idején teljesen ellehetetlenül – is hozzájárul majd, hogy a hegelianizmussal az ötvenes években folytatott újabb vitában a két gondolkodó látványos vereséget szenved: az „egyezményes irányzat” hamarosan fölbomlik.

A művelődésalapítás igénye is ott van már az első munkában. Az „értelmi műveltség” az, mondja Hetényi, amely képes „a szunnyadni kezdő nemzeti lelket ébresztetni, sok nyelvű nemzetünket egy édes anyaira tanítani, törekedésinknek egy és nagy irányt adni, a műveltség némelly ágaiban elmaradott nemzetünket, európai lelkes társainkkal pirulás nélkül egy székbe ültetni, honfiainkba az egység lelkét önteni, s ekkép sok érdemekkel ékes nemzetünket nem csak az elenyészéstől megőrizni, hanem őt hosszas álmából felébresztvén, még a dicsőség és jólét fénypontjaira is emelni” (Hetényi 1837. 77.). A filozófia tehát csak eszköze annak a művelődésnek, amely maga is eszköz: a polgári nemzet létrehozója. A nemzetépítő filozófia egyúttal tehát szűkebb keretben is fölfogható: művelődésszervező bölcséletként. (Kiss 1984a, 1988a) E művelődésalapító és -szervező igény is teszi, hogy Hetényiék nem csak filozófusok: „szaktudósok” is. A fő oka ennek, persze, kétségtelenül, a korabeli tudományosság állapota: nem csak a filozófia nem intézményesül ekkor még, a szaktudományok is preszcientikus stádiumban vannak. Az irodalmárok ezért többé-kevésbé valamennyien polihisztorok is. Mégis érdemes fölfigyelni Hetényi, majd Szontagh nem filozófiai munkáinak közvetlen művelődésalapító buzgalmára. Hetényi a szélesebb kitekintésű, bár kevésbé „szaktudományos”: gyakorló lelkész, aki közgazdasági, történeti és vallástörténeti munkákkal egyaránt próbálkozik. Szontagh kevesebb területre kalandozik, viszont „tudományosabb” benyomást kelt: leszerelt katonatisztként gazdálkodó lesz, s mellette foglalkozik tudománnyal; filozófiai művein kívül mezőgazdasági

értekezéseket tesz közzé – kortársai elsősorban alighanem a dohány- és dinnyetermesztésről írott könyvek szerzőjeként ismerik (Mester 2006f. 84.) –, egyike az első hazai szépirodalmi kritikusoknak. (Szontagh 1929) Kiterjedt munkásságuk valamennyi terméke ugyanannak a művelődésszervező törekvésnek a megnyilvánulása.

Választott és követett politikai irányzatuk a Széchenyi-féle érdekegyeztetés reformkori programja. Hetényi – kéziratoss levelezésének tanúsága szerint – személyes kapcsolatban áll Széchenyivel (Szabó 1989. 186.), műveiben számtalanszor hivatkozik rá: szemében ő a gyakorlati bölcselő megtestesítője. Majd a forradalom bukása után akadémiai fölolvasást szentel a személyének: a nemzeti szintetizmus nagy alakját látja itt benne, aki ugyan nem rendszerépítő, „iskolai” bölcselő, de életet és elméletet, eszményt és valóságot egyesítő fölfogásával az egyezményes harmonizmus ösztönzője. A nemzetet, szól az érvelés, harmonisztikus egésznek tekintette, s „közép ösvényt” keresett a maradiság és a „felforgató”, „betegesen ingerült radikalizmus” szélsőségei között (Hetényi 1850–1851a. CL–CLI.). Szontagh pedig társadalomfilozófiájában foglal állást – az állandóság és a forradalom rendszerével szemben – a reform rendszere mellett, elméletének megvalósulását szintén a Széchenyi-vonalban látva. (Szontagh 1843b)

A praxisorientáltság mellett az „egyezményes” bölcsélet a másik meghatározó jegye a szintézisigény: ez is ott van már a nyitóművekben, s ez is végigkíséri az irányzat történetét. Lényegét tekintve nem más, mint bizonyos „szélsőséges” fölfogásokkal szembeni kritikai attitűd, illetve velük szemben valamiféle „tertium datur” megfogalmazásának igénye. A „szélsőségek” megnevezése is, a „tertium datur” tartalma is változó, a szintézisigény állandó. A

magyar filozófia, lehet mondani, mindig az „egyoldalúságok”, „kizárólagosságok” ellen föllépő „szintetikus bölcselet”.

Az első megfogalmazó itt is Hetényi. A „saját, eredeti” rendszer, a „szerény életszépítést” követő „calobiotismus” – „sem a könnyebb végét választó dogmatismus, sem az ellenmondás lelkétől vezetett scepticismus, sem az ábrándozó idealismus, sem a célra nem vezető criticismus (mellynek nagy érdemei mellett fő hibája az, hogy csak a practicus értelmet hallgatja, és az üres formalismust, melly végre nihilismussá válik) nyomán ne induljon” (Hetényi 1837. 81.). A nyilvánvalóan rögtönzött, az irányzatokat egy-egy jelzőre csupaszító fölfogás Hetényinél nem szerveződik érdemi tipológiába, sem első, sem későbbi műveiben. Itt az „iskolai bölcselet” rendszereit ismertetve említést tesz még „szoros dogmatismusról” – alsóbb neme a skolaszticitmus, felsőbb a szupranaturalismus –, illetve a „szabadabb criticismusról” – ennek régebbi változata az „ecclecticismus”, az újabb pedig a dogmatizmus és a szkepticizmus között áll. Későbbi műveiben leggyakrabban az „idealismus” és „realismus” terminusát használja, ismét csak közelebbi konceptualizálás nélkül.

A kiegyensúlyozottabb műveltségű és módszertanilag tudatosabb Szontagh világosabban rögzíti az irányzatokat, és egyértelműbben alkot tipológiát belőlük: kiterjedt bölcseleti életművének állandó motívuma lesz ez. Voltaképp már első „propylaeuma” sem egyéb, mint irányzatomeghatározás és -tipologizálás, illetve szintéziskeresés. A filozófiai rendszerek között megkülönböztet elméleti és gyakorlati rendszereket. Az elméleti rendszereket – a kantiánus populárfilozófus, Schmied nyomán – szintén két kategóriába sorolja: elméleti „tárgyilagok” és elméleti „alanyias” rendszerek csoportjába. A megkülönböztetés alapja ismeretelméleti: a tárgyi rendszerek az ismeret tárgyát, az alanyi rendszerek a megismerési folyamat

alanyát tekintik az ismeret okának. A tárgyi rendszerek csoportjába három-három rendszer csoport tartozik: a materializmus, spiritualizmus, dualizmus; a naturalizmus, panteizmus, teizmus; illetve a realizmus, idealizmus és az azonossági rendszer. Az első csoportba tartozó rendszerek a „külső és belső érzékek álláspontján” vannak, a második csoportba tartozók az „érzékiesség és az ész” álláspontját osztják, míg a harmadik csoportba tartozók a „tárgyak képzeinkhez való viszonyát” vizsgálják. Az alanyi rendszereket aszerint osztályozza, mit tesznek a megismerés alapjává. Az érzékiesség álláspontján van így az empirizmus és a szenzualizmus, az értelemén a „reflexiói” filozófia, az észén a racionalizmus és a „mistikai szemlélődés”, az érzésén a „kedély” filozófiája. Végső ítélete szerint azonban „ezen rendszerek, egyoldalú kútfejek miatt, egyről egyig félszegek, s hogy ezen az állásponton is az igazi philosophia egyedül az, melly ismeretünk’ minden kútfejeket felhasználja, össze elméleti és gyakorlati tehetségeink’ törvényei- és követeléseivel összehangzásban van, s gyakorlati tehetségeink’ követését is méltatja: szóval a synthetismus” (Szontagh 1839. 125–126.).

A gyakorlati – etikai – rendszerek között, a francia eklektikus, Cousin nyomán, a boldogságot célul tűző epikureizmust, az erkölcsi jót szem előtt tartó sztoicizmust és a „boldogság és az erény egyesületét” állító szókratizmust különbözteti meg. Az elméleti és gyakorlati rendszerek között korrelációkat is megállapít. Az epikureizmusnak a materializmus, a naturalizmus és a realizmus tárgyi, illetve az empirizmus, a szenzualizmus és a reflexiói filozófia alanyi rendszere felel meg. A sztoicizmus elméleti alapja a spiritualizmus, a panteizmus és az idealizmus tárgyi, illetve a racionalizmus, a kedély filozófiája és a misztikai szemlélődés alanyi rendszere. A szókratizmus megfelelői pedig tárgyilag a

dualizmus, alanyilag a szintetizmus. A magyar egyezményes filozófia szintézisének a kulcskategóriái tehát ilyenformán: szókratizmus, dualizmus, szintetizmus.

Hasonló részletességű tipológiát később nem használ ugyan, a „szélsőségekkel” szembeni bírálat azonban Szontagh csaknem minden művében megmarad. Polémiájának tárgya azonban kizárólag az idealizmus és a realizmus lesz. A bírálat legátfogóbb megfogalmazásaival az „alanyi világszemléletről” és az „egyoldalú realizmusról” tartott akadémiai fölolvasások szolgálnak. Az idealizmust és a realizmust itt elvileg ismeretelméleti alapon konceptualizálja, gyakorlati kifejlődését kvázi-tudásszociológiailag magyarázza, következményeit pedig erkölcsi kategóriákban fogalmazza meg. A tárgy dologi, a gondolat eszmei természetű, állítja Szontagh, így „minden elméleti és gyakorlati munkásságunk a tárgyakból szellemünk működése által ered”. Következőleg, épp ezért „minden ön gondolkodó ember, tudományban, művészetben és életben szükségképp vagy realista, vagy idealista, a szerint tudniillik, a mint munkássága egyik vagy másik oldalra hajlik inkább”, s „a realismus, szintúgy mint az idealismus meggyőzhetetlen, soha nem múló, egymás által ki nem egyenlíthető, és pedig, mint már mondtam, épen azért, mert gondolataink sohasem lehetnek a tárgyak maguk, sem a tárgyakat gondolkodásunk által nem teremthetjük” (Szontagh 1850–1851a. XVI.). A potenciálisan szükségszerű ellentmondások azonban meghatározott társadalmi-gyakorlati föltételek mellett aktualizálódhatnak. A nevelés és általában a társadalmi intézmények azok, amik meggátolhatják vagy elősegíthetik a szélsőségek kifejlődését. Az antikvitásban, úgymond, egyensúlyban fejlesztik a lelket és a testet, az újkorban viszont a testi nevelés hiánya az alanyi világszemléletek kizárólagosságát hozza el. Az angolokat-franciákat – mint említettük – társadalmi intézményeik és tengerpartjuk mentik meg az „alanyi világszemlélettől”, a németeket

viszont a szabad társadalmi intézmények és a széles tengerpart hiánya teszi idealistává. (Szontagh 1850–1851a. XXIII.) A következmények pedig elsősorban erkölcsi jellegűek: „az embert minden tudomány, kitűnő tehetség s tiszta akarat sem biztosítja a tévelygés és bűn ellen, ha a természettől elpártol s tehetségei szabályszerű arányt veszítve szertelenül munkálkodnak”. Az idealizmus következményei: szellemi szertelenség, a korlátok nem ismerete, „forradalmi hajlandóság”; a realizmusé: a szellemtelenség, a „szűk körben megrekedés”, a „rang- és kaszt-szellem” (Szontagh 1850–1851b. CXLII.).

A vázolt szintézisigény jegyében alakul a második „popylaeum”: a társadalomfilozófia is. Ez a társasági filozófia rendszerei sorában politikai és egyházi/vallási rendszerek között tesz különbséget. Az előbbiek körében az állandóság és a forradalom rendszerének ellentétét a reform rendszere oldja föl; az utóbbiak között a katolicizmus és a racionalizmus szélsőségeivel a protestantizmus rendszere száll szembe. Az állandósági rendszer a politikai realizmus rendszere: a fennálló intézményeket, a *status quot* védi, tekintet nélkül a változás igényeire. A forradalom viszont a politikai idealizmus rendszere: tekintet nélkül a fennállóra, az eszményt követi, utópiát teremt, légvárakat épít. Az előbbi tespedést hoz, az utóbbi anarchiába, majd katonai diktatúrába torkoll. E monisztikus rendszerekkel szemben a dualisztikus rendszer, a szintézis rendszere jelenti a követendő utat. „Elve: előre s hátra pillantó, fokenkénti, s fennállónak s eszmének szükségleteit egyaránt méltató haladás, békés törvényes úton. Kiindulási pontja: a létező, fennálló, mellynek követeléseit az eszme útmutatása szerint igyekszik kielégíteni.” (Szontagh 1843b. 85.) A vallási rendszerek körében hasonlóképpen: a katolicizmus a vallási realizmus rendszere, alapja az isteni kijelentés; a racionalizmus – az észvallás tana – a vallási idealizmus rendszere, alapja – a vallási igazság kútfejének is tekintett – ész. A

tespedésbe süllyedt katolicizmussal és a forradalmi izgatás veszélyével járó racionalizmussal szemben a protestantizmus a vallási szintetizmus rendszere: egyszerre ismerve el a kinyilatkoztatás és az ész jogait, egyszerre mentesülve a tespedés és a forradalmi fölforgatás veszélyétől.

A propedeutikákban újra és újra körüljárt „egyezményes rendszernek” – noha az valószínűleg nem véletlenül nem készül el (Mester 2006f. 137–138.) –, a „magyar nemzeti filozófiának” tehát ilyen praxisorientált és szintetizáló bölcseletnek kell lennie.

VI. Hegelianizmus, mint „magyar filozófia”

Erdélyi János

„[V]égre erőszakoltatik azon kérdésnek eldöntése, hogy a nemzetiségi elem és sajátságok minő befolyással vannak a bölcsészetre; miszerint már előre kimondatott, hogy a magyar elmének ez s ez bölcsészet való, s ennyit vagy annyit bír el és kell elbírnia műveléséből; mintha mondatnék, hogy a kiszabott mértéken túl bölcselkedni aztán nemzet és józan ész elleni véttség.”

(Erdélyi 1981a. 28.)

„Én soha nem bírom megfogni, mikép tudott egy német bölcs, Hegel, ily magyarosan, vagy az ősz magyar már ezelőtt századokkal oly hegeli módra gondolkozni [...] A nép elméje itt is oly bölcsészinek mutatkozik, mint ugyanakkor az én kezem alatt egyszer már költői tökélyben világítottatott fel. Az érthetetlennek mondott idegen bölcsész, meg az együgyűnek vélt magyar nép gondolkodása üt együvé.”

(Erdélyi 1981a. 41.)

Az idézett gondolatmenetek, bár egyazon vitairatból valók, könnyen észrevehetően ellentmondanak egymásnak. Az első határozottan cáfolja, a második viszont egyértelműen elismeri a „magyar nemzetkarakter” és a „magyar gondolkodás” közvetlen összefüggését: az értelmetlennek minősíti, ez ellenben plauzibilisnek gondolja a sajátképpen magyar, „nemzeti filozófia” elképzelését. Az előbbi – a vitapartner, Szontagh „egyezményes” bölcseletét bírálva – „a nemzetiségi elem és

sajátságok” „bölcshézetre” gyakorolt befolyásának vizsgálatát „erőszakolt” kísérletnek nevezi: a „magyar elmének” való „bölcshézet” meghatározását abszurd eljárásnak értékeli. Az utóbbi viszont – a saját fölfogást, a magyar hegelianizmus álláspontját kifejtve – éppenséggel a „német bölcshé, Hegel” „magyaros” és az „ős magyar” „hegeli módra” való gondolkozásán álmélikodik: az „érthetetlennek mondott idegen bölcshé meg az együgyűnek vélt magyar nép” gondolkozásának „együvé” „ütését” magasztalja.

Az ellentmondás első pillantásra meglepőnek tűnhetik föl. Az idézett szövegrészeket magában foglaló vitairat szerzőjének, Erdélyi Jánosnak (1814–1868) a legjelentősebb bölcshéleti teljesítményét a meggyökeresedett, kiterjedt értelmezési hagyomány éppen az „egyezményesek” „nemzeti filozófiai” koncepciójának megsemmisítésében látja. Míg, úgymond, Hetényi és Szontagh – szakmai színvonalát tekintve egyébként is ingatag talajra épített – bölcshéle a magyar nemzetkarakternek megfelelő, sajátosan magyar „nemzeti filozófia” elképzelése mellett érvel, addig Erdélyi – a kor színvonalán álló hegelianizmust képviselve – teoretikusan ellehetetleníti az önálló magyar „nemzeti filozófia” dilettáns koncepcióját. (Bartók 1915. 8–11; Kornis 1930, 32–37; Schöner 1931. 90–92; Pukánszky 1932. 16–17; Haraszty 1940. 44–45; Sőtér 1963. 17–18; Horkay 1977. 113–121; T. Erdélyi 1981. 143–152; Steindler 1988. 135–138; Hanak 1990. 83–86; Mészáros 1991. 185–186; Perecz 1999b. 416–417.)

Fejezetünk a vitának ettől a meggyökeresedett értelmezési hagyománytól eltérő beállításával kísérletezik. Némely újabb interpretációt (Mester 2006a. 24–25; 2006f. 137–140.) is hasznosítva, amellet próbál érvelni, hogy Erdélyi – miközben valóban éles és éles elméjű bírálatot fogalmaz meg a „nemzeti filozófia” gondolatával szemben – bizonyos értelemben maga is a „nemzeti filozófia”

hagyományának elkötelezettje marad: filozófiafogalma ugyanis közvetlen kapcsolatot tételez nemzet és filozófia – nemzetkarakter-nemzeti gondolkodás és bizonyos (tudniillik a hegeli) filozófia – között.

Érvelésünk három gondolatmenetre oszlik. Előbb vázlatosan rekapituláljuk Erdélyi egyezményes-bírálatának argumentumait, azután Erdélyi saját, a hegelianizmussal adekvátnak tételezett „nemzeti filozófiájának” jellemzését adjuk, végül pár mondatban összevetjük az „egyezményes” és az Erdélyi-féle „nemzeti filozófiai” koncepciót.

Az „egyezményesek” ellen

Erdélyi vitairata, ismeretesen, három tételre építi az „egyezményesek” bírálatát: munkáját meghirdetett bölcséletük „életrevalóságának”, „népszerű előadásának” és „nemzetiségének” követelésével szemben fogalmazza meg. Ahogy munkája elején összefoglalóan mondja: „Különösen a tudás határait illetőleg a mi bölcsészeti irodalmunkban állottak elő saját és jóval jobbnak híresztelt elméletek; nevezetesen, hogy a tudat valamire használható, *életrevaló* legyen; annálfogva maradjon közel a valósághoz. Szinte nagy szöveget ütött némely író fejébe a bölcsészetnek mint tudománynak, a *köznapitól eltérő előadása*, nyelvének szokatlan nehézkessége; végre erőszakoltatik azon kérdésnek eldöntése, hogy a *nemzetiségi elem* és sajátságok minő befolyással vannak a bölcsészetre; miszerint már előre kimondatott, hogy a magyar elmének ez s ez bölcsészet való, s ennyit vagy annyit bír el és *kell* elbírnia műveléséből; mintha mondatnék, hogy a kiszabott mértéken túl bölcselkedni aztán nemzet és józan ész elleni véttség. E szerint három, és nem több, nem is kevesebb az, mit a legközelebb időbül vett kimutatások szerint kívánhatni vélnek a

bölcsészettől. Eme három, tudniillik *életrevalóság, népszerű előadás, nemzetiség* ugyanannyi előítélet, ugyanannyi akadályai bölcsészeti előrehaladásunknak.” (Erdélyi 1981a. 28.)

A bírálat megfogalmazott pontjai mögött egymástól elválaszthatatlanul összefonódik a hegeli idealizmus képviselte, illetve általában a filozófiai tevékenység autonómiájának védelme. Erdélyi szerint tehát az „egyezményesek” filozófiafölfogása, egyfelől, közvetlenül, valamiféle antihegeliánus/pozitivistikus praxisfilozófiát eredményez, másfelől, átfogóbban, a filozófiát a hétköznapi tudatban föloldó tudásterületet képez.

Az életrevalóság elvének bírálata, nyilvánvalóan, közvetlenül az „egyezményesek” említett praxisfilozófiai törekvésének, a „magyar pragmatizmusnak” (Steindler 1988. 97–122.) a kritikáját fogalmazza meg. Az életrevalóság Erdélyi fölfogásában valamiféle szűkagyú praktikizmussal azonosul. Kiindulópontja szerint az életrevalóság követelménye ugyan „önmagában ártatlan dolog”, ám az egyes tudományok természetüknél fogva eltérően viszonyulnak hozzá. Bizonyos tudományok közelebb állnak a mindennapi élethez: a „gazdászat” vagy a politika területén, például, „az igen és nem, az állítás vagy tagadás közvetlenül hoz előnyt vagy veszélyt az anyagi jólétre és a közérdekre”, a hittan igazságai pedig a mindennapi élet vallási és erkölcsi szabályait képezik. Velük szemben „a bölcsészet, mint olyan, messzi van az élettől, s tudomány létére nem is kívánható tőle, hogy minden utcasarkon, piacon megjelenjen, vagy a tőzsérek csarnokaiban jegyezze a kamat és pénzlábat, árfolyamot, vagy leleményei által, mint egy Barnum, maga részére hódítson minden hasznot, jövedelmet” (Erdélyi 1981a. 29; 28–29.). A követelés hátterében, szól tovább a néhány évvel korábbi „Tudomány, magyar tudós”-vitára (Szontagh 1850–1851d, Toldy 1850–1851, Szontagh 1850–1851c,

Nendtvich 1851–1852, Toldy 1851–1852, vö.: R. Várkonyi 1973. 313–316.) hivatkozó érvelés, a „produktív” és „improduktív ismeretek” szembeállítása, illetve a „produktív ismeretek” szűk körű meghatározása húzódik meg. A „produktív” és „improduktív ismeretek” szembeállítása hamis alternatíva: minden tudománynak sajátos belső természete szabja meg a gyakorlathoz való viszonyát. (R. Várkonyi 1973. 334–335.) Az „életrevalóság” kívánalmához másként és másként viszonyulnak hát a különböző tudományok. „Vannak tudományok, melyek az efféle tanácsot megköszönik; a bölcsészet nem köszöni meg.” (Erdélyi 1981a. 28.) A „produktív ismeretek” szűk körű fölfogása pedig tagadja a közvetlen hasznot nem eredményező bölcsélet létjogosultságát. Az „egyezményesek” e fölfogása voltaképp „mindent eltagad, mi kézzel nem fogható; utasítván bennünket a természetre minduntalan, mint a barmokat. [...] Nekem úgy látszik, hogy az életrevalóság szüntelen sürgetése hajtá ide Szontaghot, hol minden bölcsészetnek vége a közvetlen haszon mellett.” (Erdélyi 1981a. 30.) A filozófia egyébként, folytatódik az érvelés, nem tisztán gyakorlati haszon nélkül való ismeretterület. „A bölcsészet igenis hat az életre, de sohasem közvetlenül. Tudomány létére ugyanis messze jár az élettől, vagy éppen fölötte annak, anélkül, hogy a mindennapi tevő életbe a legrövidebb úton, azaz közvetlenül avatkozzék. Így az élet, a nagy közönség sohasem veheti első kézből igazságait, hanem csak szelét hallva sejtve, gyanítva, okoskodva, amikor kinek-kinek jut belőle annyi, hogy meggyőződést szerezhessen magának egy-két napra, hosszabb időre, kitől hogy telik. [...] A bölcsész azonban fölötte van a sokaságnak, mint a nap, melynek déli fénye külön színekké van felaprózva a természet tárgyain.” (Erdélyi 1981a. 32.) A filozófia tehát nem közvetlenül, hanem áttételeken keresztül hat a gyakorlatra. „Ki a bölcsészettől közvetlen hasznot s társadalmi befolyást igényel,

nem ismeri a gondolat természetét, s a tudomány lassú, de annál tartósabb hatalmát.”
(Erdélyi 1981a. 33.)

A „produktív” és „improduktív ismeretek” megkülönböztetésének, szól tovább az érvelés, csak valamiféle haladáselvű történetfilozófia bázisán lehetne értelme. Erdélyi itt a filozófiai tevékenységet a létszükségleteit már kielégített ember sajátjának mondó Arisztotelészre hivatkozik, valójában azonban a nemzetfejlődés korszakai között különböztető Herderre gondol. Ahogy az ember immár az „első szükségeken túljutva” érkezik el a „bölcselet világához”, úgy a nemzet is csupán első ifjúságát maga mögött tudva érik meg a „gondolat élvezetére”. A vitairat láthatóan osztja a herderi történetfilozófia tételeit, vitatja azonban a magyar szellemfejlődés szükségleteire nézve belőlük levont következtetéseket. „[P]olgárisodásunk története”, magyarázza, éppen amellet bizonyít, hogy mi már igenis eljutottunk a „gondolat élvezetére”. A közelmúlt kataklizmáira utalva emfaticus hangon fogalmazza meg a hazai bölcselet megalapításának szükségessége melletti hitvallását: „Igy ránk nézve ha soha nem, de most következett el a bölcselet valódi korszaka, midőn a régi intézmények halomba dőltek, s mindenestől új földet érzünk lábaink alatt; mintha mondatnék, hogy a sokáig tapodott nyomokat a történetből kitudni ugyan nem lehet, de a lépést meg kell változtatni.” (Erdélyi 1981a. 33; vö.: Kiss 1984a. 49; 1988a. 339.) A „produktív ismeretek” versus „improduktív ismeretek” híveinek vitája ebben a beállításban a nemzeti művelődésalapítás különböző fölfogásai közötti összezapás lesz. „S hogyan lehet ez? Egyik rész feleli: a produktív ismertetek művelése, pártolása által; én (ha talán másik rész vagyok) nem téve barbár különbséget az esméretek között, csak minden oldalú műveltséget óhajtok, s mi különösen a bölcseletet illeti, nem vegyíteném ezt be oly mélyen a közvetlen haszon érdekeibe, sőt szeretném megtartani azon

szerencsés nyugalomban, melyben marad a delejtű minden vihar ellenére s mutatja örökké az éjszakot.” (Erdélyi 1981a. 33.)

A népszerű előadás követelményének bírálata az „egyezményes” praxisfilozófia másik fontos törekvésének: a gyakorlati irányú magyar „nemzeti filozófia” közérthetőségének kritikáját jelenti. Erdélyi szerint a népszerű előadás követelése valójában a bölcséleti tevékenység ostoba popularizálása. Aki a bölcsélet nyelvének a köznapi nyelvtől eltérő voltát kárhoztatja, szól az érvelés, az nem vet számot az egyes szaktudományok sajátos terminológiájának szükségletével. A bírálat alapgondolata ismét a filozófia és a hétköznapi tudat elkülönítésére épül. Erdélyi fölfogása szerint a filozófia, egyfelől, nyilvánvalóan kapcsolatban áll a hétköznapi tudat problémamegoldó tevékenységével. Innen adódik, hogy a filozofálás nem a filozófiatudomány művelőinek exkluzív foglalatossága. „Minden tudománynak vagy bármely célzatos emberi munkásságnak, minő avagy csak a mesteremberek foglalkozása is, megadatik, hogy tanulni kell. Csak a bölcsészet részben kivétel; mert mennél kevésbé tanultatik, annál jobban akar tudatni, és ezt valami születési jognál fogva követeli magának, még pedig a józan ész nevében, boldog, boldogtalan.” (Erdélyi 1981a. 35.) Erdélyi fölfogásában ugyanakkor, másfelől, a filozófia nem csupán kapcsolatban áll a hétköznapi tudattal: határozottan különbözik is tőle. A filozófia tudományos művelése az ő számára ott kezdődik, ahol a hétköznapi tudat bölcselkedése véget ér. Gúnyosan említi föl, hogy „[s]enki sem igényli, hogy próbák és kísérletek nélkül vegyésznek tartassék; ellenben bölcsésznek mindenki épen úgy, mint jó hazafinak, becsületesnek” (Erdélyi 1981a. 35.). A diszciplináris tudományművelés pedig éppen a saját terminológia kifejlesztésével és használatával függ össze. „[M]inden tudománynak”, magyarázza tovább, „meg van engedve, hogy saját nyelve, szótára legyen. A törvény, a természettan, a vegyészet, mathezis, így

más tudományok: csak a filozófia kivétel. Ennek nincs megadva, némely bölcsészeink véleménye szerint, a tudományi jog, mely szerint szabad legyen úgy szólni, amint a dolgok természete kívánja, hanem könnyen oda vetett szókban, közérthetőségű rendezetlen előadásban díszleni; különben száraz, sovány elvont, szobatudós; ki fogja élvezve olvasni!” (Erdélyi 1981a. 35.)

Amikor tehát az „egyezményesek” a bölcselet népszerű előadásmódját követelik, – a hétköznapi tudatban föloldva – voltaképpen megszüntetik a tudományos értelemben vett filozófiát. Erdélyi bírálatainak ezért lesz első számú tárgya az „egyezményesek” által emlegetett „józan ész”. A „józan ész” fogalma az ő számára a *par excellence* filozófia megszüntetésének – a hétköznapi bölcselkedésben történő föloldásának – kategóriájává válik. „Nagy örömömre szolgálna ezek után”, mondja, „ha kimagyaráztatnék: mi elsőséggel jár az, ha népnek, minő a magyar, mely annyszor volt már hajlandó könnyelműségre, hogy bizony nem lehet félteni, mintha meg találna szakadni a rettentő nagy gondolkodásban, ha népnek, minő a magyar, egyre az ajánlatik, mit tanulni nem kell, hanem csak tudni – a józan ész szerint? Édes józan ész! beh felvitte Isten a dolgot! De mindamellett nem terem-e meg igen könnyen a józan ésszel babona, tudatlanság, tespedés, minden erkölcsi és anyagi rossz a döghalálig? Ellenben minden nagy dolgon, mely az emberiséget előrevitte, a gondolkodás mély és komoly, nyugodt és fenséges nyomai látszanak.” (Erdélyi 1981a. 43.)

A nemzetiség követelésének bírálata az „egyezményes” praxisfilozófia sajátos nemzeti jellegét vitatja. A sajátképpen magyar, „nemzeti filozófia” tételezése Erdélyi szemében fogalmi zavar eredménye. Vitairatának érvelése itt egyértelműen hegelianus alapokra támaszkodik: a különféle kultúrterületek tipológiájára épül. A különféle kultúrterületek a szellemfejlődés megnyilvánulásaiént összefüggnek

egymással, ám el is térnek egymástól: az egyetemesség egymástól eltérő szintjein állnak. Az Erdélyitől megidézett három kultúrterület a hegei abszolút szellem három fokozatának megfelelően a művészet, a vallás és a filozófia. Tipológiájában a költészet a partikularitás színvonalán áll, a vallás már a partikularitás és az univerzalitás között foglal helyet, a filozófia pedig az univerzalitás szintjére jutott. A partikularitás színvonalán, „az ember lelki életének alsóbb fokozatán” az ember szellemén, úgymond, „a természeti befolyások után előállnak az égalji, életmód után sajátságok, a földirati helyzet és fajtaiság különbségei”. Itt tehát értelmes vállalkozás a nemzetiség szerinti megkülönböztetés alkalmazása: a „helyiség adalékaként” mindez „gyönyörűen veszi ki magát a költészetben és mind abban, mi ehhez tartozik”. Ezzel szemben „[m]ár a felsőbb fokú szellemi élet, a vallás, körében kevesebb súlya van a nemzetiség fogalmának.” A szellemfejlődés legmagasabb fokozatát képviselő filozófia végül pedig szükségképp elveszíti minden nemzeti vonatkozását. „A bölcsészet, mint egyetemes igazságok tudománya, a tiszta gondolattal foglalkozik, vagy azon adataival a szellemnek, melyek az egy és megosztatlan ész nevében a föld népei által nemzetiségre való tekintet nélkül, egyformán fogatnak fel.” „A nemzetiség elve tehát”, összegzi Erdélyi, „folytonosan erős a költészetben, gyöngébb a vallásban, végképen megszűnik utóbb a bölcsészetben” (Erdélyi 1981a. 44; 45; 44.).

A filozófia tehát Erdélyi hegeiánus fölfogásában az abszolút szellem legmagasabb fokozatán foglal helyet, lehetetlen ezért nemzeti jelleg szerint fölfogni. Nemzetkarakter létezik ugyan, sajátos filozófia azonban nem következik belőle. „A természeti, erkölcsi és polgárzati befolyások, minők az égalji helyzet, földirati fekvés, fajtaiság, élet, keresetmód, népekkeli hasznos vagy káros szomszédság, érintkezés stb. tagadhatatlanul nyomnak bélyeget a nemzet arcára, enyhesebb vagy

ridegebb modort bölcsészetére, de lelkét, melynek minden lényege a gondolkodás, nem alakítják kivételessé.” (Erdélyi 1981a. 45.) Szontagh törekvése, hogy a földrajzi tényezőkből fakadó nemzetkarakterre/nemzeti szellemre közvetlenül sajátos „nemzeti filozófiát” építsen, Erdélyi szerint több szempontból is aggályos kísérlet: empirikus kételyek és teoretikus – lélektani, illetve filozófiai – ellenérvek is megfogalmazhatók vele szemben. Az empirikus ellenérv szerint az „egész égálji fekvés oly bizonytalan fölvét, melynek igazsága egy pár évnél tovább ki nem állja; számtalan mellékkörülmény dolgozván körülötte”. A kedvező éghajlati hatásoknak például, egyrészt, nem csupán a magyar nép történetében, hanem valamennyi itt élt nép történetében meg kellene mutatkoznia, másrészt, nem csupán bölcsészetben, hanem – az ipartól a tudományig – minden más területen manifesztálódnia kellene. A teoretikus ellenérvek a lélek természetének illetve a filozófia jellegének helytelen fölfogását vetik Szontagh szemére. A lélek természete szerint „élő, eleven egység” lévén, külső, éghajlati befolyások nem határozhatják tehát meg. Ilyesmiről „az elme tehetségeinél csak beteg állapotban lehet szólni, midőn mintegy fensőbb fokról alábbira süllyed a lélek, s oda esik a külső befolyások uralása alá”. A lélek külső erők által való determináltságának elképzelése egyébként a lélek természetének inadekvát: „anyagi módra” történő, „külsődleges” fölfogását mutatja. (Erdélyi 1981a. 46; 47.) A filozófia pedig nem a képzzettel, hanem a gondolattal foglalkozik: a nemzeti képzetmódok különbségének megfelelő sajátos „nemzeti filozófiákat” tételni nem egyéb így fogalmi zavarnál – a gondolatnak a képzzettel történő fölcserélésénél. „Mert a bölcsészet tárgya a *gondolat*; mi egyenlően fejlődik minden népnél; így ha tárgyára nézve, mint Szontagh is mondja, nincs magyar azaz nemzeti bölcsészet, az a kérdés: bölcsészet-e oly tanítmány, mely nem a bölcsészet tárgyával foglalkozik; s érdemli-e azt, hogy a *nemzetiségi* jelző több legyen rajta gúnynévnél,

cifra szónál?” (Erdélyi 1981a. 48.) A nemzetiség, úgymond, különös eszme: tehát „választó, elfalazó, különítő, tehát épen azért tagadólagos. Azonban nem lehet csak különösnek maradni az egyetemes irányában; mert összeütközés esetére amannak nincs megállása imez utóbbi ellen. [...] A nemzetiségnek tehát ki kell adnia magát annak idejében, s valósulni az élet és cselekvés minden alakjai, azaz: lenni először különösnek faj és nyelv szerint, de azután jó az egyetemes műveltség, és lenni bölcsészinek, vagy az egyetemes világhaladással haladónak.” (Erdélyi 1981a. 53.)

Az „életrevalóság”, a „népszerű előadás” és a „nemzetiség” bírálata Erdélyi egyezményes-kritikájának egymással összefüggő rétegei. A bírálat megfogalmazása során megmutatkozó szemlélet és fölhasznált érvek azonban több tekintetben maguk is összekapcsolják Erdélyi pozícióját a „nemzeti filozófia” bírált álláspontjával.

„Harmonisztika” kontra hegelianizmus

A kiindulópont itt a „nemzeti filozófia” és a nemzeti nyelv közötti különbségtétel: pontosabban a nemzet „képzetmódja” és a nemzeti nyelv közötti szoros kapcsolat tételezése. Szontaghot bírálva Erdélyi a következőt állítja. „De legvastagabb tévedés mégis ott mutatkozik Szontagh beszédében, ahol azt írja, hogy minden nemzet *képzetmódja különböző* lévén, bírhat is különböző filozófiával mindegyik. [...] Abból, hogy minden nemzet képzetmódja különböző, nem az következik, hogy külön filozófiája is legyen, hanem az, hogy különböző nyelve; aminthogy úgy is van.” (Erdélyi 1981a. 47.) A megállapítás a kiinduló tétele Erdélyi gondolkodása fontos területének, a nyelvbölcseletnek. (Kornis 1994. 298–300; Lukácsy 1991, Laczkó 2004. 98–101.)

A vonatkozó gondolatmenetek határozottan szembeállítják egymással a „nyelvtani” és a „bölcseleti” nyelvészetet, és egyértelműen a „bölcshészeti” nyelvészet mellett foglalnak állást. A szembeállítás és az állásfoglalás egyaránt világosan kijelöli Erdélyi nyelvbölcseletének pozícióját: a kortársi német idealista „Sprachphilosophie” – a felvilágosodás kori racionalista nyelvfilozófiákkal szembenálló – előföltevéseinek elfogadását. A „nyelvtani” nyelvészet Erdélyi fölfogásában nyilvánvalóan a felvilágosodás korának racionalista nyelvfölfogását írja le. Ebben az ismeretelméleti illetve individuálszichológiai alapokra épülő nyelvfölfogásban a nyelvészeti elemzés tárgya a szavak ideákhoz való viszonya illetve a racionális megismerés eredményeit utólag leíró funkciója. Hogy a racionalista nyelvelmélet, eltekintve az egyes nyelvek közötti különbségtől, az univerzális nyelv vizsgálatát tűzi maga elé feladatul: Erdélyi bírálatainak legfőbb tárgya. „Épen az a nyelvek sajátsága, hogy bennök nem azon absztrakt egyetemesség dolgozik, mely nem is egyéb, mint egyetemesség, hogy ami egy nyelvben történik, másokban is úgy történjék. Épen abban áll a nyelvek szelleme, hogy amit egy nép *így* fejez ki: a másik *amúgy* fejez ki. [...] Soha se keressünk azért oly egyetemességet, ami csak névleg az, ne különösen nyelvekben.” (Erdélyi 1981a. 93.) A „nyelv szellemét” a „nép szellemével” összefüggésben a másik, a gondolatmenetekben „bölcshészeti” nyelvészethez nevezett nyelvfölfogás vizsgálja. A „bölcshészeti” nyelvészetet kifejtő Erdélyi a herderi nyelvbölcselet mély ismerőjének és alkotó adaptálójának bizonyul. A nyelv tehát, Herder példája nyomán, az ő számára sem megismerépszichológiai kategóriákban vizsgálható jelenségnek látszik: a történelmi-nemzeti közösség életébe szövődő képződménynek mutatkozik. Nyelv és gondolkodás viszonya itt nem individuális szinten vizsgálható kérdés: történelmi-közösségi szemlélet tárgyává válik. Az egyén és az egyéni nyelvhasználat helyett a

nép és a népnyelv lesz érdekes: ahogy a nép sajátos gondolkodásmódja a nép nyelvét, a nép sajátos nyelve pedig a nép gondolkodásmódját alakítja. A nyelvész feladata Erdélyi herderiánus fölfogása szerint *par excellence* bölcsészeti feladat: egymásra vonatkoztatva szemügyre venni a nyelv géniusát és a nemzet géniusát, illetve másképp: a nép – sajátos gondolkodásmódot tükröző – nyelvezetének vizsgálatával következtetéseket levonni a nép lelkére nézve. „Ha nemzetről és nemzeti bölcsészetről beszélünk, úgy látom, nem hálátlan igyekezet a nyelvhez folyamodni, mely nem pusztá külső ruhája a nemzet szellemének, hanem az a lélek, a szellem maga külsőleg; s a nyelv, bölcsészetiileg, nem egyéb kategóriák szövedékénél. És ha Czuczor így fejezi ki magát: »a nyelvtudományi kutatás a bölcsészet egyik ága«, én is azt mondom: bölcsészeti kutatás nyelvtudomány nélkül lehetetlen.” (Erdélyi 1981c. 16.) „Nem meglepő-e mégis, ha a nyelv dolgában, mely tulajdonkép a nemzet hallható lelke, s legbensőbb életünk tolmácsa, éppen a bölcsészet tudta nélkül akarnak eljárni legműveltebbnek mondott nyelvészeink?” (Erdélyi 1981b. 103.) „Az én bölcs nyelvészem most éppen az, ki máskor, más téren is az volt már: a nép, a köztudalom, a nyelv élete.” (Erdélyi 1981a. 35.) Ebben a fölfogásban szoros kapcsolatban áll egymással a nyelvtudományi munkálkodás és a nemzeti érzés: „A nyelvet úgy szeretjük igazán, ha értjük. Azért van nagy rokonság a nyelvtan és hazafiság között.” (Erdélyi 1981a. 39.)

Nyelvbölcseleti nézetei tehát azt mutatják: Erdélyi meggyőződése szerint létezik sajátosan magyar nemzetkarakter. A magyar nemzet karakterében a magyar nép szelleme nyilvánul meg. Ez a népszellem, ahogy Herder számára (Kelemen 1990. 21–23; 96–117; 2000a. 123–124; 2000b. 27–33; 1998.), Erdélyi számára is egyszerre jelent valamiféle misztikus totalitást és empirikusan megragadható jelenségösszességet: egyszerre fejezi ki tehát a magyarok közösségének

individualitást kölcsönző, sajátos, szubsztanciális-organikus egységét, és egyszerre mutatkozik meg nemzedékről nemzedékre átörökölt hagyományokban, szokásokban, kulturális gyakorlatokban, gondolkodásmódokban és nyelvhasználatokban. A filozófus feladata ennek a szubsztanciális-organikus egységnek illetve ezeknek a gondolkodásmódoknak-nyelvhasználatoknak megfelelő teória kialakítása: a filozófiai munkálkodás célja tehát voltaképpen a népszellemmel-nemzetkarakterrel adekvát bölcselet létrehozása. Ebben az elképzelésben, figyelemre méltó módon, nem látszik eltérni egymástól az „egyezményesek” és Erdélyi fölfogása. Hetényi és Szontagh is, Erdélyi is erre a nemzetkarakterre-népszellemre igyekszik filozófiát építeni. Míg azonban az „egyezményesek” valamiféle autochton, idegen hatásokat kizáró „nemzeti filozófiát” tételeznek, addig Erdélyi éppen egy idegen filozófiában – a kortársi hegelianizmusban – fedezi föl a magyar gondolkodással adekvát bölcseletet.

Erdélyi sajátképpen magyar filozófiája így a hegelianizmus lesz: ennek spekulatív dialektikája az, amely szerinte spontán formában a magyar népszellem megnyilvánulásaiban is fölfedezhető. A meggyőződés nyilvánvalóan Erdélyi gondolkodói programjának két tényezőjével függ össze: a Hegel-vita újrafölvételének igényével, illetve népiesség-konceptiójának hatásával.

Erdélyi tehát, egyfelől, meggyőződéses és elkötelezett hegelianus. Nem általánosságban veszi elő újra a filozófia meghonosításának problémáját: vállalkozását elsősorban a hegeli eszmék rehabilitációjának szándéka mozgatja. A reformkori Hegel-vitában, tudvalévően, még nem vállal szerepet: a harmincas évek végétől induló összezapás-sorozatot kívülről figyeli csupán. Mint levelezéséből tudni (Erdélyi 1962. 101.): természetesen már akkor a hegelianus párt iránt érez rokonszenvet. Csak a forradalom után látja azonban érettnak az időt, hogy

megszólaljon a hegelianizmus mellett: előbb óvatosan, oktatási célra szerkesztett összefoglalásaiban, majd fölbátorodva, publikus cikkeiben. A korábbi Hegel-vita – valójában, ahogy egykorú elnevezése mutatja, a felek egymás elleni vádbeszédeit és védőbeszédeit fősorakoztató „hegeli-pör” inkább – a hegelianusok vereségével ér véget: Hegel recepciójának elkötelezettjei nem képesek elhárítani magukról a kereszténységellenes ateizmus erkölcsi és a státuszellenes szubverzió politikai vádját. (Percz 2004. 53–58.) A pörbefogottak elveszítik megszólalási lehetőségüket: a hegelianizmus nyilvános képviselte lehetetlenné válik. A vádlók egyedül maradnak a színen: az antihegelianizmus – élén vezérképviselőivel, az „egyezményes” harmonisztika gondolkodóival – kizárólagosan képviselhető állásponttá merevül. Erdélyi föllépése e tekintetben úgy is értékelhető, mint a korábbi „hegeli-pör” újrafölvételének nagyszabású kísérlete. Valamennyi korszakbeli cikkét a perújrafölvételnek ez a szándéka motiválja. Ahogy a lapszerkesztő Toldy fölkérésére válaszoló levelében fogalmaz: „mert mi türes-tagadás! nekem Hegel szellemében kell szólnom, minden tétova nélkül” (Erdélyi 1962. 101.). Első, nyilvánosság elé szánt bölceleti cikkében a hegelianizmust a levert, de meg nem semmisített, így továbbkísértő igazsággal azonosítja. Hogy az antihegelianusok győzelmük után is tovább üldözik ellenfeleiket, azt mutatja, hogy győzelmükön, úgymond, féreg foga rág. „Ez a féreg, meglehet, az a szellem, mely mint Hamlet atyjának lelke »hic et ubique« mutogatja magát; s túr a földben és gondolkozásunk világában. Ez az »old mole« (vén vakond), mely itt is amott is, és mindenütt megjelen és felkiált a tudalomhoz: »swear by his word!« Esküdjetek a szellem szavára! »A worthy pioneer!«” (Erdélyi 1981c. 16.) Mindennek következtében nem lesz meglepő, hogy bölceleti értékezéseiben a hegelianizmus magyar recepciója – sőt, a magyar filozófia és a hegeli filozófia azonosítása – mellett foglal állást.

Erdélyi, másfelől, ismeretesen, a magyar irodalmi népiesség meghatározó teoretikusa. (Horváth 1978. 281–287; 312–317; Korompai 1998. 191–264.) Filozófiai működése csupán sárospataki tanárkodásának éveire korlátozódik: korábban költőként, kritikusként, lapszerkesztőként, irodalomszervezőként és főként népköltészeti gyűjtőmunka folytatójaként szerez magának hírnevet. Sokoldalú munkásságának valamennyi összetevője mögött ugyanaz a törekvés munkál: a népi gyökerű nemzetteremtés programja mutatkozik meg. A népiesség általa megfogalmazott változata egyként támaszkodik Herderre és Hegelre: Herdert Hegellel kiegészítve és Hegelt Herderben föloldva egyszerre szólaltatja meg a különbség iránti vágyat és az egységre vonatkozó meggyőződést. (Németh 1971. 152; Dávidházi 1984. 20.) Népi megújulás, nemzetnépülés és polgárosulás; a népköltészet hagyománykincsének fölfedezése, a nemzeti irodalom létrehozása, a világirodalomba történő bekapcsolódás: számára egyazon út egymást követő szakaszainak minősülnek tehát. Nép és nemzet – népköltészet és nemzeti költészet – ilyen szoros összefüggésének koncepciója vezeti ahhoz, hogy filozófiai munkáiban is közvetlenül a népélet köréből származó megnyilvánulásokkal igyekezzék alátámasztani a magyar hegelianizmus programját. Kiindulópontja a népi nyelvhasználat megfigyelése és alkalmazása. „Az én bölcs nyelvészem most éppen az, ki máskor és más téren is az volt már: a nép, a köztudalom, a nyelv élete.” (Erdélyi 1981a. 37.) „Tehát ki kell keresni, mennyi bölcsészeti elemet foglal magában nyelvünk; miféle hajlam mutatkozik benne a bölcsészethez, és ha már többféle a bölcsészet: melyikhez: hogy így a tudományt annál könnyebb meggyökereztesse vértünkben, mintegy lekössük a köztudalomhoz.” (Erdélyi 1981c. 16.) Fölfogásában az ellenkező eljárás, a népi nyelvhasználat figyelmen kívül hagyása minősül aggályosnak. „Elhiszem, hogy azon fokáig a haladásnak, meddig a

mi keletben levő bölcsészeink feljutottak, nincs szükség a gondolat megjelölése végett szabatos nyelvre, s meg lehet elégedni a közbeszéd szolgálatával. Azonban félek, igen félek, hogy eddig is a nyelv tudtán kívül bölcsészkedtünk, vagy legalább a belőle meríthető adatokat nem használtuk fel a bölcsészeti gondolat kategóriáinak világosítására.” (Erdélyi 1981a. 36.) A népnyelv mellett ebben a koncepcióban a szólások és közmondások is a bölcséletépítés forrásaivá válnak. Azokhoz hasonlóan, akik „a nemzeti költészet elemeit a népdalokban hiszik lerakva, s ezekből ügyekeznek kivirágoztatni amaszt”, „a bölcselmiség első alkatrészeit [...] a népi tapasztalás és eszmélkedés maximáiban, a közmondásokban” megtalálni igyekvők is „az egyetemes világműveltségnek, az eszmék általánosságának itthon keresnek törzsököt, melybe az oltó gallyat beékelhessék” (Erdélyi 1991. 171–172.).

Erdélyi természetesen nem filozófiai előfeltevések nélkül fog a nyelv és a népi bölcsességek vizsgálatához: a hegeli bölcsellettal adekvát megnyilvánulásokat igyekszik fölfedezni bennük. A népnyelv fordulatai, a szólások és közmondások így mind a magyar népszellem spontán dialektikájának megnyilvánulásai lesznek a számára. „[N]incs-e nyom a mi népünk nyelvében, mely után hajlandóságot fedezhetnénk föl az elmélődő eszményi bölcsészetre? Sőt igen is van, minden bizonnyal. [...] De bizonyítsuk be, hogy van a mi nyelvünkben elegendő hajlam az eszményi bölcsészetre, habár váltig akarják is némely ó iskolabeli tudósaink, hogy a magyar elme irtózik az effélétől. Az *ellentéteket sőt ellentmondásokat is egyesítő* azaz spekulatív gondolkodási módot nem leli ész- és természetellenesnek a magyar elmejárás, mint a németektől vett példa és ieszítés után hihetnők. Isten mentsen! mondják, az elmélődő bölcsészettől, idealizmustól! De a magyar ember több ily módokat ismér, s mégsem esik kétségbe. Nevezetesen több alakját, s példáját bírjuk az efféle gondolkodásnak egyes szókban és közmondási formákban. – Észre kell

valahára venni ebbeli gazdagságunkat is. A magyar köznép ellentmondást nem látó, spekulatív szellemben szól.” (Erdélyi 1981a. 37.) A magyar nyelv egyes kifejezéseinek és egyes magyar közmondásoknak az ellentéteket egyesítő voltából, a magyar nyelvű ítéletképzés kopulájának hiányából a magyar népszellem és a hegeli bölcsélet adekvátságára következtet tehát. A magyar nyelvben rejtőző létmagyarázó bölcsességek, igaz, gyakran a gondolkodó saját projekcióinak látszanak, a magyar kifejezések nyomán föltáruuló ősi filozófiai fölismerések pedig többször ingatag alapokon álló rekonstrukciók eredményeinek tűnnek. Erdélyi mégis saját bölcséleti előföltevéseihez híven – programját invenciózusan végrehajtva – jár el, amikor következtetését megfogalmazza. „Pap Endre költészete jut eszembe. A bölcslet nála egy kis gyerek vezérli haza lámpásával. Ilyen lámpás a nyelvszellem. Együtt járnak mellette a bölcs és a gyermek. – Az adatok, melyekkel szolgálék, egyrészt mint ezer évnél idősebb alakai nyelvünknek, másrészt a mi javunkra esett fölfedezései egy nagy elmének, valók, kétségbe vonhatlanok. Nyelvünk és a bölcs észjárása igazolják egymást. A német bölcslet a magyar nyelv, a magyar nyelvet a német bölcs teszi érthetővé. Talán kinn Németországban értünk is gondolkoznak. Meglehet; kivált ha elhagyjuk magunkat.” (Erdélyi 1981a. 42.)

„Nemzeti filozófia”: egyik és másik

Erdélyi vitairatában, összefoglalóan, nemzet és filozófia kapcsolatának új változata fogalmazódik meg: a sajátképpen „nemzeti filozófiának” mint egy idegen bölcsellettal adekvát gondolkodásmódnak a programja körvonalazódik. Ezt a programot – az „egyezményesek” által tételezett autochton, kizárólag sajátosan

magyar gyökerekből kifejlesztendő „nemzeti filozófiától” eltérően – az idegen hatások előtti nyitottság és a más programok iránti tolerancia jellemzi.

Erdélyi így fölfogott „nemzeti filozófiája” tehát, egyrészt, nem bezárkózó jellegű: természeténél fogva nyitottnak mutatkozik az idegen hatások előtt. Az „egyezményesek” nemzeti bölcséleti gondolata szerkezetileg éppen az idegen befolyásokkal szemben védekezés alapállásából fogalmazódik meg. Kétségtelen, az „egyezményes” művek is fogadnak magukba idegen gondolatokat: irányzatalapozó művében például Szontagh is szemlét tart a kortársi áramlatok fölött – a francia eklektikusok és skót „common sense”-filozófusok tanulmányozását némiképp az egyoldalú és kizárólagos német hatás ellensúlyozására is szánva –, az „egyezményesek” gondolatai pedig gyakran maguk is másodvonalbeli német populárfilozófusok közvetlen hatását mutatják. Az „egyezményesek” „nemzeti filozófia”-fogalma ugyanakkor programatikusan bezárkózó jellegű: a filozófiai munkálkodás területén a recepciót nem főszabálynak, hanem, ellenkezőleg, kivételnek tekinti. Erdélyi ezzel szemben egyértelműen és határozottan a filozófiai recepció mellett foglal állást. A „magyarság szellemének”, úgymond, dicsőségére szolgál, hogy „nem volt oly habütése az eszmék mozgalmának Európában, mely közöttünk nem érzett volna. Mindenkor beléestünk a mozgalom körébe, s fejlett körülünk a szellemi tériség, mint naptól a világosság. Ez nagy szerencse, így és nem másképp magyarázható, hogy nem hullottunk ki, mint önműveltségű nép, az idő rostájából.” (Erdélyi 1981a. 96–97.) Sőt, „idehaza a gondolat tudományának művelése alig volt egyéb, mint a külföldről való betelepítése az időnkint feltűnt újabb újabb mozzanatoknak a legújabb korig, midőn Berlin adja bölcsészetünket egy részről, vagy a skót föld száz esztendő előtti bölcsészetét ajánlgatják, ültetgetik át más részről. Nekem ez ellen semmi kifogásom; jőjön az ismeret akárhonnan, csak

jőjön”. Ellenkezőleg, a filozófiában a recepciótól való elzárkózás jelenti a valódi veszélyt. „De van ám kifogásom ama ferde és hiányos egyoldalúság ellen, mely szerint a bölcsészetnek határ íratik, mint az országnak.” (Erdélyi 1981a. 49.) A recepció szükségessége pedig nyilvánvalóan a filozófia egyetemességével függ össze. A filozófia ugyanis „amint mai nap történeti fejlődésében s tudományos formájában előttünk áll, nem egyes, hanem valamennyi művelt nép csinálmánya. Az emberi ész nyilatkozása időnkint: az emberiség közös műve.” (Erdélyi 1981a. 52.)

Míg tehát az „egyezményesek” „nemzeti filozófiai” programja bezárkózó jellegű – éppen az idegen hatások ellenében fogalmazódik meg –, addig Erdélyi filozófiafölfogása természeténél fogva nyitott: a filozófia fogalmának egyetemességéből és a filozófiák recepciójából indul ki. Saját „nemzeti filozófiájának” törekvése sem irányul többre, minthogy – a magyar népszellem megnyilvánulásaival való adekvátságát bizonyítva – recipiált hegelianizmusának plauzibilitását megerősítse.

Erdélyi „nemzeti filozófiáját”, másrészt, az alternatív bölcséleti irányok iránti tolerancia jellemzi. Az „egyezményesek” „nemzeti filozófia”-fogalma monolit jellegű: egy nemzet számára egyedül és kizárólag egy filozófiát tételez. Fölfogásuk szerint minden nemzetnek valójában csupán egyetlen filozófiája lehet: a saját karakterével adekvát „nemzeti filozófia”. Ebbe a koncepcióba csak aggályosan illeszthető bele a filozófiák pluralitásának gondolata. Erdélyi ezzel szemben nyilvánvalóan éppen ebből: a filozófiák pluralitásából indul ki. Vitáitában élénken tiltakozik a különböző filozófiák egyetlen filozófiává való redukálása ellen. „Egyébiránt nincs, nem képzelhető oly egyoldalúság vagy tulajdonkép egyenruhai szabatoság, hogy nemzet így és nem úgy gondolkoznék.” A nagy nyugati nemzetek filozófiájának fejlődése sem emellett bizonyít. „Ott van a német idealizmus mellett

ennek tagadása épúgy, mint az eklekticizmusnak cáfolata a franciáknál; ott van az angol Reid, Battie és Oswald józan észű bölcsészetének legerősebb lerontása magában az angol irodalomban Priestley s mások által.” Mindez a hazai bölcsélet tekintetében is tanulságul szolgál. „A mi magyar irodalmunk, minden kicsisége mellett sem lehet oly egyoldalú, hogy kizárólag csatlakozzék ide vagy oda; mert a bölcsészet nem kész jószág, mint az »egyszer egy«; hanem élő elevenség a lelkekben, a szellemekben új meg új nyilatkozásokkal anélkül, hogy magáról lemondana, s minden új alakulásokban ne magát szülemelené újra ismét, meg ismét.” (Erdélyi 1981a. 50.) A kizárólagosnak tekintett filozófia magának a filozófia fogalmának mond ellent. A „saját és kizárólagosan nemzeti bölcsészet”, úgymond, „nem lehetne más, mint hatalomszó, s lélekre ráparancsolt szabatoság, miben soha sincs köszönet. Az egyezmény, mint önutú és saját módú keveredése az igazságnak, ám virágozzék, és fejtse is ki magát lehető emberi szépségben, tökélyben közöttünk; mikor bizonyosan meg fogja érdemelni az irodalmi elismerést; de a legszentebb érdekek, vallás és állam féltésének aggodalmaival táborozni körülte az igazságkeresés más módjainak rovására, s mintegy közvetve a hatalom éberségét, őrizkedését, zaklatni föl kizárólag az eszmei bölcsészet ellen: hogyan lehet komoly férfiak szándoka, megfoghatatlan.” (Erdélyi 1981a. 85.)

Míg az „egyezményesek” „nemzeti filozófiai” programját valamiféle kizárólagosságigény jellemzi – saját harmonisztikájukat az egyetlen lehetséges „nemzeti bölcséletként” igyekeznek meghatározni –, addig Erdélyi filozófiafölfogása hangsúlyozottan plurális jellegű: az általa javasolt filozófiát az egyik lehetséges filozófiának tekinti csupán. Saját „nemzeti filozófiáját” ebből a szempontból mindössze a hegelianizmus nyilvános elismertetésének törekvése motiválja.

Erdélyi János tehát bonyolult kapcsolatban áll a „nemzeti filozófia” gondolatával. A filozófiatörténeti köztudat a „nemzeti filozófia” első szisztematikus kísérletének, az „egyezményes” filozófiának a megsemmisítőjeként tartja számon. Aki azonban rekonstruálni igyekszik a „nemzeti filozófia” toposzát, annak az ő, nemzetet és filozófiát – a herderi alapon fölfogott népszellemet és a hegelianizmust – közvetlenül összekapcsoló bölcséletéről is meg kell emlékeznie.

VII. „Önálló rendszer”

Böhm Károly

„Teljesen a philosophiának szentelem magam. [...] Dolgozni akarok; legyen Magyarországnak is egy önálló philosophiai rendszere, a mely eddig még hiányzik. Ó, ezek a tervek, a melyek olykor-olykor lelkem előtt felmerülnek, oly csábítóak, oly erősek, hogy nem vagyok képes nekik ellentállani. Nekem kell Magyarországon a philosophiát új útra terelni, új korszakba kell lépnie általam, legyen ára bármi drága, vagy meg kell halnom.”

(Idézi: Bartók 1912. 10.)

„A tudomány tartalmát átvehetik a nemzetek egymástól, s azt kell is tenniök, mert a gondolat egyetemes. A feldolgozás azonban az egyes nemzetek sajátja; ez által lesz egységes egészsze a nemzet ismereteinek sokasága, ez által nyeri a tudomány nemzeti jellegét. Az angol, francia, német stb. tudomány háttérében ott áll az angol, francia, német philosophia, s ezzel együtt tekintve mutatják azon sajátlagos vonást, mely azokat, mint különböző nemzetek alkotásait egymástól jellemzőleg megkülönbözteti.”

(Böhm 1882. 6.)

Az első szöveget az alig húszéves diák jegyzi be a naplójába, a másodikkal a harmincas éveinek közepén járó tanárember indítja el filozófiai folyóiratát. A német anyanyelvű fiú természetesen németül fogalmazott naplóbejegyzése, meglepő mód,

valóban teljesül. A fiú tényleg a „philosophiának szenteli magát”, tényleg magyar filozófus lesz: megalkotva az „eddig még hiányzó”, „önálló philosophiai rendszert”, valóban „új útra tereli” a magyarországi filozófiát. A középkorú tanárember beköszöntő cikkének gondolatai pedig a teljes életút és az egész munkásság legmélyebb dilemmájának adnak hangot. A filozófia fogalmi egyetemességének és a nemzeti kultúrán belül betöltött sajátos szerepének összeegyeztethetetlensége vagy összeegyeztethetősége ez: az „egyetemesnek” minősített „gondolat” és a „nemzetek sajátjának” nyilvánított „feldolgozás” kettőssége, a „philosophia” mint „a különböző nemzetek alkotásait egymástól jellemzőleg megkülönböztető” „sajátlagos vonás” végső garanciája – nos, mindezek az életmunkájának egészét befolyásoló problémát írják körül.

Böhm Károlyt (1846–1911) az első magyar filozófiai rendszer kidolgozójaként tartja számon a bölcselettörténeti köztudat. A rendszerépítő, mint a századvég-századforduló legjelentősebb hazai gondolkodóinak egyike, paradigmaticus szellemi fejlődésutat jár be: korszakának, az előző század utolsó harmadának és az új század első évtizedének időszakának kontinentális filozófiájában végbemenő hatalmas fordulatot követve, – ahogy generációjának számos tagja – ő is az antimetafizikai pozitivizmus jegyében indul el, és a metafizikai újidealizmushoz érkezik meg. Pályakezdésének rövid bölcseleti kaleidoszkópját maga mögött hagyva, érett gondolkodóként rendszer épít tehát, lényegében folyamatosan, három évtizeden keresztül. Szándéka szerint egyetlen rendszeren dolgozik mindvégig, ez az egyetlen rendszer azonban az elkészült művek felől tekintve két rendszernek látszik. Az egyik a kantianizmus és a pozitivizmus összeegyeztetésével kísérletező, pozitivista/antimetafizikai szisztéma, a másik a badeni neokantiánusok törekvéseivel rokon értékfilozófiát kidolgozó, új

idealista/metafizikai konstrukció. A fejlődésút, láthatóan, az európai bölcselet mondott átalakulását követi: a pozitivizmustól az új idealizmusig, az antimetafizikától a metafizikáig jut el. (Pauler 1924, Bartók 1928, Horkay 1938, Hanák 1981. 143–150; Hajós 1986, Hanak 1990. 119–123; Percz 1997, Hell–Lendvai–Percz 2000. 68–87; Laczkó–Tonk 2000, Ungvári Zrínyi 2002)

A magyar „nemzeti filozófiáról” vallott nézeteinek rekonstruálásához több szempontot kell figyelembe vennünk. Bevezetésképpen, ilyenformán, indulásának szociokulturális és intellektuális föltételeit villantjuk föl, az identitásváltás problémáját és a nyugati filozófiák recepciójának törekvését emelve ki. Ezután bölcseleti fejlődésútját tekintjük át, a meghatározó pozitivisták és kantiánus összetevőt állítva középpontba. Végül, befejezésül, a magyar „nemzeti filozófiáról” kialakított álláspontjára térünk ki részletesebben, „önálló” bölcseleti rendszerének sajátosan „nemzeti” jellegére kérdezve rá.

Identitás és recepció

Kiindulópontunk az a meglepő tény lehet, hogy az önálló magyar bölcseleti rendszer kidolgozására olyan gondolkodó vállalkozik, aki egyrészt tudatos döntés nyomán tesz szert magyar nemzeti azonosságtudatra, másrészt nyugati egyetemeken folytatott filozófiai tanulmányaival is összefüggésben, a bölcseleti tevékenységet elválaszthatatlannak tekinti az idegen filozófiák recepciójától.

Böhm, egyfelől, közvetlenül a forradalom előtt születik, eszmélkedése ilyenformán a neoabszolutizmus időszakára esik: a modern magyar nemzettudat kialakulási folyamata szempontjából döntő években szerzi tehát első élményeit. A modern magyar nemzettudat megszületésének tapasztalatai az ő esetében ráadásul

nemzeti identitásváltással kapcsolódnak össze: a korábbi német azonosságtudatot fölváltó magyar azonosságtudat kialakulásával társul. Ismeretesen tehát, német iparoscsalád gyermekeként látja meg a napvilágot: kiskamasz koráig alig néhány szót ért magyarul. Németül tanul meg beszélni és olvasni, első intellektuális élményei a német kultúrához kötik, első irodalmi kísérleteit német nyelven fogalmazza. (Kajlós [Keller] 1913. 3–58.) A magyar választott nyelv a számára: a magyar nyelvet nem mint reflexióra nem szoruló, élményszerű közeget ismeri meg tehát. Tizenhárom éves korában a német nyelvű iskolában magyarul kezdenek tanítani, s az eminens, hogy le ne maradjon, egyetlen év alatt elsajátítja a nyelvet. (Králik 1913. 346.)

Figyelemre méltó adalék, hogy, mint személyes ismerősei megerősítik, magyar beszéde élete végéig idegenes hatást kelt. Előadásain árnyalt magyarsággal fogalmaz, ám beszédén, a kiejtésben és a mondat szerkesztésben egyaránt érződik: a magyar nyelvet tanulta csupán. „Kiejtésén”, olvasható egy tanítvány visszaemlékezésében, „különösen az első órákban, míg meg nem szokták, még mindig lehetett érezni idegen anyanyelvűségét, kivált a magyar mélyhangú »a« hangzós szavak nyíltabb kiejtésében; de a megfelelő magyar szavaknak és kifejezéseknek mindig birtokában volt s azok jelentéseinek legfinomabb árnyalatkülönbségeit is tisztán kiérezte. Mondatainak szórendjében is volt valami németes, de nem gondolatai megértetésének rovására.” (Kónya 1913. 377.) Későbbi írásaiban ugyan finom árnyaltsággal és érzékileg telten fogalmaz magyarul, idegen nyelvűsége, pontosabban nyelvezetének idegensége-különössége mégis egyik akadálya lehet zavartalan kortársi recepciójának: közeli munkatársának vélekedése szerint például „pályatársai eleinte nem értik kutatásainak jelentőségét, következésképp nem is érzik szükségét, hogy belemerüljenek nyelvezetébe” (Bokor 1913. 363.). Nyelvezete határozottan megnehezíti szövegeinek mai befogadását is (Percz 2000c): műve

„idegenségének nyelvi aspektusában” szerepet játszik a „személyiségére jellemző romantikus pátoz” és nyelvének „régies stílusa” mellett a „mondatszerkesztés és a fogalmazás németessége” is (Ungvári Zrínyi 2002. 13; 14.).

Mindenesetre, rendkívül erős magyar kulturális és politikai azonosságtudata határozott identitásváltás eredményeként alakul ki. Amikor tehát magára vállalja a magyar „nemzeti filozófia” megalapozásának feladatát, lehet mondani, a maga bölcséleti területén a magyar nemzet tudatos vállalásának programját igyekszik folytatni.

Böhm, másfelől, a filozófiai munkálkodást elválaszthatatlannak ítéli az idegen filozófiák befogadásától. Az „önálló” magyar filozófiai rendszer megalkotását hangsúlyozottan nem a filozófiatörténeti hagyománytól függetlenül és a kortársi filozófiáktól elszigetelten képzei el: ellenkezőleg, éppen a hagyomány bázisán és a kortársi irányokkal való szoros összefüggésben gondolja megvalósíthatónak. Az elképzelést nyilvánvalóan saját, idegenben folytatott tanulmányai alapozzák meg. Mint szintén ismeretes ugyanis, pozsonyi teológiai tanulmányait követően, bölcséleti ismereteit elmélyítendő, három évig német egyetemeket látogat: előbb Göttingenben tölt hosszabb időt, majd Tübingenben jár egy szemesztert. Göttingenben többek között Hermann Lotzétól lélektant, Heinrich Rittertől újkori filozófiatörténetet, Tübingenben pedig mások mellett Otto Liebmanntól természetfilozófia-történetet hallgat. (Hajós 1986. 6.) A korszak, tudvalévően, a kontinentális filozófia történetének „poszthegei” korszaka (Schnädelbach 1983. 17–21.): a hegei idealista rendszerfilozófia fölbomlását követően pluralizálódó filozófiai térben ekkor születnek meg a hasonló szisztematikus totalitás kiépítésére már nem vállalkozó, egymástól fokozatosan mind távolabbra kerülő, különféle filozófiai iskolák. (Kiss 1988b, Köhnke 1993) A korszakban, ennek megfelelően, három bölcséleti

vezérfogalom számít a legfőbb botránykőnek: a spekuláció, a dedukció és a rendszer fogalma. Ennek dacára, jóllehet a spekulációt és a dedukciót ő is mélyen elítéli, maga Böhm a rendszerhez szilárdan ragaszkodik: a rendszerről való lemondást magával a filozófiáról való lemondással azonosnak tekintve, a spekulatív és deduktív rendszerrel a tapasztalati és induktív rendszert igyekszik szembeállítani.

A maga iniciálta, „önálló” magyar filozófia rendszert eszerint tehát nem az autochton „magyar filozófia” megjelenítőjének képzei el: nem a magyar nemzetkarakterből kibontandó, *par excellence* nemzeti szellemű bölcséleti vállalkozásnak gondolja. Éppenséggel az európai hagyományra támaszkodó és a kortársi fejleményekkel kapcsolatban álló tervezetként fogja föl.

A pozitivizmustól az újidealizmusig

Ha munkáinak hangütése gyakran holt professzori szellemet idéz is, Böhm semmiképpen sem minősíthető valamiféle katedrafilozófusnak. (Nyíri 1980. 19; Ungvári-Zrínyi 1996. 4–5.) Az alaposan művelt és tájékozott, ám az önálló gondolatokat nélkülöző és élettelen tudást közvetítő „katedrafilozófus” számára – a terminusban megnyilvánuló lebecsülő értékítélettől, a minősítéssel illetett bölcselőt a „hiteles filozófiát” művelő, „igazi filozófussal” szembeállító előfeltételezésről (Somos 2004. 24–25.) nem beszélve is – a filozófia akadémiai tudomány: semmiképp sem az életproblémákra adott válaszkísérlet tehát. Számára, Böhm számára viszont éppen ellenkezőleg: a filozófia művelése szorosan összekapcsolódik az életproblémák fölvetette kérdésekkel. A főmű első kötetének bevezetésének vallomását, úgy tűnik, komolyan kell vennünk. „Nekem a philosophia nem tan,

legkevésbé kenyérkeresetem; nekem a philosophia: élet, egész lelkemet átható enthusiasmus, olyan elem, mely nélkül élni nem tudnék.” (Böhm 1883a. III–IV.)

Ebben az értelemben elsősorban, természetesen, korai bölcséleti útkeresésének egyes állomásai látszanak „egzisztenciális” filozófiai álláspontoknak. (Kiss 2000) Tizenöt éves korától huszonhárom éves koráig vezetett naplója, személyes élményeit, bölcséleti olvasmányait és filozófiai álláspontját rögzítve, megejtően egyszerű közvetlenséggel az időszerű személyes élményből és az aktuális bölcséleti olvasmányból vezeti le a mindenkori filozófiai álláspontot: az élmény kérdést tesz föl, az olvasmány válaszalternatívát nyújt a számára, a kiküzdött álláspont pedig megadja a választ. (Perecz 1997. 100–101.) Hasonlóképpen „egzisztenciális” meggyőződés vezeti el azonban érett korának rendszerépítő törekvéséhez is. A „poszthegei” rendszer – a kortársak többsége számára önellentmondónak látszó – fogalmát az ő számára éppen az egzisztenciális érintettség teszi hitelessé. „Arra a szilárd meggyőződésre jutottam”, számol be ezirányú terveiről már említett, ifjúkori naplójában, „hogya reám nézve minden más tudomány csak eszköz szabad legyen elérésére a legfőbb célnak, amelyben egyesül, egy önálló philosophiai rendszernek a megalkotásában. A matematika egy útitárs kell hogy legyen, amelyet tekinteten kívül hagyni nem szabad, anélkül hogy meg ne fosszuk magunkat az utolsó támasztól, amelynek segítségével a biztos igazságra, az absolut tudásra eljuthatunk. Homályos sejtelmem van arról, hogy milyen lesz majd az egész, de a tudás bizonyosságává alakítva még nincsen, igaz, e kifejtést is, ha Isten úgy akarja, későbbi időkre hagyom.” (Idézi: Bartók 1912. 12.)

A rá ható ösztönzések kettős jellegűek: egyszerre van pozitivista és kantianus összetevőjük. A két irány a korszakban még nem annyira egymással ellentétesnek, mint inkább egymást kiegészítőnek tűnik: a kantianizmus látszik megteremteni az

alapokat, amelyeken majd mintegy a pozitivizmus fog épületet emelni. (Köhnke 1993. 388–404.) A kantianizmus kijelöli tapasztalatunk határait, így negatív utat készít a pozitivizmus számára, a pozitivizmus viszont rendszerbe foglalja tapasztalatunk adatait, így pozitív beteljesíti a kantianizmus programját. A gondolat nem csupán a pályakezdést határozza meg: a filozófus tartós meggyőződésévé válik. A filozófia tudásszintetizáló feladatának pozitivista meggyőződése és kritikai feladatának (neo)kantianus fölfogása, mindkettő olyasmi, ami voltaképpen egész pályafutását végigkíséri.

A kiindulópont mindenesetre az egyfelől comte-izált, másfelől fichteizált Kant. (Böhm 1883b, 1883a) A comte-izált Kanttal a korai – pozitivisztikus-antimetafizikus – neokantianizmus programját kívánja végrehajtani: a tapasztalat határait megállapító Kant és a tapasztalat adatait rendszerbe foglaló Comte összeegyeztetését szeretné elvégezni. A fichteizált Kanttal a kriticismust szubjektív idealizmussá alakítja: az ismerettárgy szükségképp alanyi jellegének hangsúlyozásával a valóságot tudatunk képeként fogja föl. A valóság eszerint projekció eredménye: az én által öntudatlanul kivetített képnek a tudatos utánképzésével egyenlő. A konstrukció szolipszizmusát a – kanti általános tudat nyomán kialakított – transzcendentális szubjektum tételezése akadályozza meg. A valóság: interszubjektív közeg, mert tételezve van a transzcendentális szubjektum, az „öntét” – az öntudatos és öntudatlan lelki tevékenységek funkcionális egysége. Az „öntétben” a folyamatosan tevékeny szellem önmagát fejti ki: a valóság ennek az önkifejtésnek az eredménye.

A böhmi rendszer ezen a ponton válik pozitív naturalista bölcseletből normatív érvényességfilozófiává. A rendszer beállításában a szellemnek ugyanis nem csupán öntudatlan projekciói vannak, hanem tudatos projekciói is. Az öntudatlan

projekciók a létező valóságot alkotják meg, a tudatos projekciók a megteremtendő értékvilágot írják elő. A „való” mellett tehát kibontakozik a „kellő”, az ontológia mellett előtűnik a deontológia, a megismerés mellett megjelenik az értékelés. (Böhm 1900, 1906) A körvonalazódó értékelmélet egyszerre látszik antropológiának, történetfilozófiának és kultúrfilozófiának. Az antropológia az absztrakt emberkép fundamentumává teszi az értékproblémát, a történetfilozófia az ember- és kultúrfejlődés kibontakozását építi az értékek belső dialektikája, a kultúrfilozófia pedig a különböző kultúrszférákat magyarázza az értékek tipológiája segítségével. A történetfilozófiai értékelmélet három értékirányzatot és három értékfajtaát különböztet meg. Az érzékiség szintjén a hedonizmus, az értelem szintjén az utilitarizmus, az ész szintjén pedig az idealizmus az irányadó; a hedonizmus értékfajtája az élvezet, az utilitarizmusé a hasznosság, az idealizmusé pedig az önérték. A kultúrfilozófiai értékelmélet az idealisztikus önérték megnyilvánulásain alapul. Az önérték két területen mutatkozik meg: az intellektualitás és a cselekvés területén. Az intellektuális önérték a logikai és az esztétikai érték, a cselekvés önértéke az etikai érték: az igaz, a szép és a jó tehát egyaránt az önértékű szellem megnyilvánulása. Az önérték pedig nem más, mint az önnön tárgya fölé emelkedő, méltóságát saját öntudatába helyező intelligencia.

A böhmi rendszer végeredménye tehát kriticista értékelméletbe ágyazott, történet- és kultúrfilozófiává táguló transzcendentálfilozófia: ez lesz az, amely a maga szintetizáló jellegével és sokféle területen érvényesülő magyarázóerejével rendkívüli hatást gyakorol Böhm közvetlen tanítványaira, az Erdélyi Iskola tagjaira. (Perecz 1998b)

„Önálló” és „nemzeti”?

Böhm tehát, a rendszeralkotást középpontba állító törekvésének megfelelően, a magyar „nemzeti filozófia” megalapítása szempontjából az önálló, magyar nyelvű filozófiai rendszer kiépítését tekinti meghatározónak. Tevékenységét, ifjúkorától kezdve, a nemzeti kultúraépítés fogalmi keretei között határozza meg: nem egyszerűen a bölcséleti rendszerképzést tekinti tehát munkássága céljának, hanem éppenséggel a *par excellence* magyar bölcséleti rendszer megteremtését.

A vállalkozás hátterét természetesen Böhm erős magyar nacionalizmusa képezi. Az életút vonatkozó adatai jó ismertek és könnyen fölidézhetők. Életrajzírójának tudósítása szerint a német anyanyelvű család nacionalizmusa már a nyelvválasztásában is szerepet játszik. „Sietünk [...] megjegyezni, hogy németsége mellett is az egész család jó, magyar érzelmű volt. Az öreg Böhmről közszájon forgott, hogy fiát arra tanította: »Magyar vagy! Kossuth, Deák előtt le kell térdepelned!«” (Kajlós [Keller] 1913. 15.) A gondolkodó lelkes magyar nacionalizmusában összefonódik egymással az államnacionalizmus és a kultúrnacionalizmus. Az államnacionalizmus, az egyik oldalon, a már létező szabadelvű rendszerhez kapcsolódik: egyszerre jelenti a szabadelvű rendszer védelmét és a szabadelvű kormányok függetlenségi bírálatát. Az életút megannyi anekdotikus története fölidézhető itt: hogy gimnazista korában pánszláv diákokkal verekszik, hogy a cikkeket előszeretettel adja ellenzéki lapoknak, hogy mindvégig elkötelezett – politikai álláspontjának képviselője érdekében akár egzisztenciális kockázatot is vállaló – negyvennyolcas marad. (Kajlós [Keller] 1913.) A kultúrnacionalizmus, a másik oldalon, a nemzeti kultúra még hiányzó szféráinak kiépítését teszi követelménnyé: a kulturális tevékenységet a nemzeti kultúraépítés

fogalmi keretei között értelmező, a filozófia művelését közvetlenül a nemzeti kultúra hiányainak fölszámolásához kapcsoló elképzelésben nyilvánul meg. A munkásság idevágó tényei szintén ismeretesek. Alig húszévesen – ironikus módon: ekkor még német nyelven vezetett – naplójában tesz például ünnepélyes fogadalmat, hogy az „önálló” magyar bölcséleti rendszer megalkotását tekinti életprogramjának. Munkássága eszerint kifejezetten azt célozza majd, hogy, úgymond, „legyen Magyarországnak is egy önálló philosophiai rendszere, a mely eddig még hiányzik” (Idézi: Bartók 1912. 10.). Filozófusi „öntételezését” megalapozó „elhivatottságtudatának” (Ungvári Zrínyi 2002. 22–30.) meghatározó összetevője a nemzetépítéshez történő hozzájárulás. „Nekem kell Magyarországon a philosophiát új útra terelni, új korszakba kell lépnie általam, legyen ára bármi drága, vagy meg kell halnom.” (Bartók 1912. 10.) Főművének előkészítése során azután határozottan visszautasítja – a magyar kiadás tervétől valósággal megdöbbenő – német kiadójának ajánlatát, hogy a tervezett munkát írja németül. (Bartók 1928. 24–25.) Kolozsvári tanszékét elfoglalva végül, székfoglaló előadásában, ismert nézetét élesen újrafogalmazva, határozottan állást foglal a filozófiai művek magyarra fordításának gyakorlata ellen. „Némelyek azt hiszik, hogy idegen műveket kell átültetni, s e tekintetben a Tud. Akadémia sokat tett az idegen filozófiai termékek fordíttatásával” – mondja itt az Alexander-Bánóczy-féle *Filozófiai Írók Tárára* utalva. „Ezt én a magam részéről petitio principii-nek tartom. E művek megértése u.i. már felteszi a filozófiai képzettséget. Nekünk hát önálló munkásságra kell igyekeznünk, mégpedig kritikai alapon.” (Böhm 1941. 6.) Társaságszervezési és lapalapítási kísérleteit is mind a hazai-nemzeti szakközönség megteremtésének célja motiválja.

A „nemzeti filozófiáról” mint a nemzeti kultúraépítés szolgálatában álló bölcseletről alkotott nézeteit is ilyen alkalommal foglalja össze legalaposabban. A

filozófiai tudományosság első hazai orgánumát, az általa alapított – s három esztendeig társfőszerkesztőként irányított – *Magyar Philosophiai Szemlét* a pozitivizmus és a kriticismus egyeztetésének konkrét programjával, ugyanakkor azonban a magyar nemzeti szakközönség kinevelésének átfogóbb célját szem előtt tartva indítja el. A folyóirat beköszöntőjében vázolt tervezet a „nemzeti filozófia” részletező elképzelését fogalmazza meg. A projekt előföltevése a filozófiai műveltség és a nemzeti élet szoros összetartozásának gondolata. Fejlett nemzeti élet, úgymond, csak önálló nemzeti kultúrán alapulhat, a nemzeti kultúra sajátos szervezőereje pedig az – ilyenformán sajátképpen nemzeti szerepet játszó – filozófia. A beköszöntő célja tehát annak bizonyítása, „hogyan nekünk philosophiai műveltségre szükségünk van minden téren, azon célból, hogy öntudatos, elvileg igazolt nemzeti életünk lehessen, mely távolabbi, magasztosabb célok szolgálatában álljon, mint a mindennapi szükség céljai” (Böhm 1882. 6.). Az előföltevés bázisán határozott kép rajzolódik ki a megteremteni kívánt „nemzeti filozófiának” mind a nemzetkarakterológiai háttéréről, mind a korábbi változatához való viszonyáról, mind az egyes bölcséleti diszciplínákban való megnyilvánulásáról.

A nemzetkarakterológiai háttér az egyes nemzetek sajátos eszméjének gondolatán alapul. „Az ideálokban való erős hit”, úgymond, „minden nemzetnél sajátos kifejezést nyer azon eszme szerint, melynek legkiválóbban képviselője az a nemzet. A hellén nemzet életét megdicsőítette a művészet; a rómainál kimagasodtak jogi intézményei s államalkotó képességei; a német erős volt a spekulatív gondolkodásban; az angol a politikai szabadságra s a gyakorlati élet meggazdagítására törekedve hozott létre nagyszerű eredményeket; a francia a társadalmi intézmények javításán fáradozott és így tovább. A magyarnak is van egy ily eszméje; igaz, hogy csak elvont eszme, mely tartalmát a szellem egyéb tetteiben leli, de a mely alapja a

többi eszmék megvalósításának s ez a jog-tisztelet és hazaszeretet szabadság-eszméje.” (Böhm 1882. 3.)

A „nemzeti filozófia” korábbi, az egyezményesek bölcseletében megnyilvánuló változatához való viszony határozottan kritikai: iránya Erdélyi egyezményes-bírálatát követi. Eszerint Hetényi és Szontagh bölcseletének közvetlen praxisorientáltsága voltaképpen „ideálnélküliség”. Az érvelés azt állítja, hogy a „gyakorlati élet kérdéseivel elfoglalt elme könnyen tévedhet, mikor elvont tanok életrevalóságáról itélni készül. Nálunk pedig Hetényi és Szontagh nagyon is a gyakorlat malmára hajtották a vizet, mikor Hegel követőivel szemben az ilyen idealistikus »Zsófi-féle« ismeret impraktikus voltát hirdették.” (Böhm 1882. 1.) A kérdésre, úgymond, a gyakorlati jelleg helytelen és helyes fölfogásának megkülönböztetése ad adekvát választ. „Közvetlenül gyakorlati, az igaz, a philosophia nem volt soha; nem tanított meg közvetlenül senkit a vasutak, gőzhajók, távírók s egyéb új találmányok megalkotására. Azonban az ilyen gyakorlati dolgok még nem teszik az egész gyakorlati életet. Mindezek csak eszközök egy sokkal magasabb gyakorlati cél elérésére, melyet az ember akarata tűz ki magának, s melynek megértésére az összes gyakorlati találmányok nem képesítnek. Az emberi életnek idealszerű berendezése, ez a gyakorlati cél; erre szolgálnak a gyakorlat változatos eszközei, s e célt megérteni, indokolni, öntudatosan kifejezni, erre csak a philosophia tanít. Ha tehát a philosophia nem is közvetlenül gyakorlati, azért mégis oly tényező, melynek a gyakorlati életre a legnagyobb hatása van, oly hatása, milyennel a valláson és művészen kívül a szellem működésének más ága nem dicsekedhetik.” (Böhm 1882. 1–2.) Az egyezményesek, ugyanakkor, ráadásul nem voltak úgymond tisztában a módszertani önállóságnak a „nemzeti filozófia” kiépítésében játszott szerepével. „Ez önállóság a tudományos elvek kezelésében, a módszerben rejlik, s ezért nem volt

tisztában magával Hetényi, a mikor nemzeti philosophiát kívánt s nem tudta, hogy ennek egyik fő eszköze az önálló külön módszer, mely amazt lassan ugyan, de biztosan létre fogja hozni. Ha majdan több philosophiai műveltségű tudósunk lesz, akkor tudományunk is függetlenné fog válni s bele illeszkedik csekély, de értékes szem gyanánt ama nagy láncba, melylyel a tudomány a földkerekség összes népeit átfogja.” (Böhm 1882. 6.)

A nemzetépítésben szerepet vállaló filozófia sajátképpen nemzeti jellege néhány bölcséleti diszciplínában külön is megnyilvánul. A folyóiratprogram két meghatározó filozófiai szakágat lát ebben a körben: a filozófiatörténetet és az esztétikát. A magyar filozófia történetének föltárása, egyfelől, tehát tudatosíthatja a filozófia nemzeti küldetését. „A folyóirat első teendője saját nemzetünk philosophiai múltjának megvizsgálása. Szükséges ez egyrészt azért, hogy meglássuk, mennyit tettek elődeink, hol voltak hiányaik s miképen kerülhetnők mi ki ezeket? Másrészt pedig azért is, hogy az elődeink által feldolgozott ismeretek, melyekben akármilyen kevés, de mégis van magyar részlet is, a mai gondolkodók tudatában élő erőkként lépjenek fel.” (Böhm 1882. 7.) Az esztétika diszciplínája, másfelől, hasonlóképpen hozzájárulhat a bölcsélet és a nemzet kapcsolatának tudatosításához. „A szép törvényeinek kutatása, az erre vonatkozó elméletek közlése is teendőink közé tartozik. Ezen részt egészen nemzeti alapra szeretnők állítani; ha merészségünket siker koronázná. A szép törvényei ugyan egyetemesek, nemzetiséghez nem kötöttek; mégis formai kinyomatukat mindig nemzeti alakban, nemzeti művekben nyerik. Azért az aesthetikai tanok a nemzeti alapot nem nélkülözhetik, kivált ott, a hol a művészetek terén oly örvendetes teremítő állapotok jelei mutatkoznak mint nálunk.” (Böhm 1882. 9.)

A lelkes nacionalizmus és a filozófia sajátképpen nemzetivé tételének elkötelezett programja dacára azonban óvakodnunk kell tőle, hogy Böhm rendszerét könnyűszerrel beillesszük a „nemzeti filozófia” elemzett vonulatába. A nemzet problémájának rendszerbeli tematizálása ugyanis korántsem látszik aggálymentesnek. A „nemzet” tematikailag a társadalomfilozófia vagy a politikafilozófia területén azonosítható: abban a szférában tehát, amelyet a böhmi rendszer az értelem/utilitarizmus/haszonérték szintjén helyez el – az ész/idealizmus/önérték szintjéhez képest alacsonyabb fokon tehát. A nemzet mint *par excellence* társadalmi képződmény ilyenformán osztozik valamennyi társadalmi jelenség böhmi leértékelésében: abban, ami aggályossá teszi, hogy egyáltalán Böhm „társadalomfilozófiájáról” beszélni lehessen. (Vitai 1943) Az utilitarizmus haszonértéke szükségképp alacsonyabb rendű az idealizmus önértékéhez képest: ennek következtében a társadalom eszközjellegűnek minősül, mintegy az egyéni „öntét” szabad önállítása afféle külső föltételének látszik csupán.

A konstrukció alapja kétségtől axiológiai tehát: a haszonérték és az önérték szembeállításában, az előbbi alacsonyabb, utóbbi magasabb fokozatba sorolásával függ össze. Az értékelméletet újratárgyaló etika megfogalmazása szerint „[m]inden dolognak [...] van haszonértéke és önértéke egyaránt; amaz azért, mert a dolgok közt láncolat van, emez azért, mert e láncolatnak minden szeme önálló kifejezése azon valóságnak, melyet a világ e folyásában mintegy létalapúl kell elismernünk. Amaz a haszonérték, mégis emeztől, az önértéktől nyeri a tulajdonképpeni értéket s azért voltaképpen haszon »értékről« csak per abusum lehet beszélni. A hasznosság mindig relációktól függ és az alanynak érzetétől, a melyet a tárgynak is kölcsönzünk, ha a hasznos változást benne képzeljük; ellenben az önérték az, ami ezen hasznosságban nyilvánul, a lényeges, substantialis valóság s ettől függ ennél fogva a hasznosságnak is

értéke.” (Böhm 1928. 97–98.) A két értékfajta között az idealisztikus axiológia fölfogása szerint tehát nem egyszerűen határozott alá-fölérendeltség áll fenn: az „érték” fogalma voltaképp csak az önértékre alkalmazható, a haszonérték csupán levezetett értéknek minősül. „A hasznosság csak a forma, melyben az önérték megvalósul; ami hasznos, az értékes is, még pedig a cél adja meg neki az értéket. A hasznosság jelzi az önértéket s a tévedés csak az, hogy a hasznosságban az önértéket keressük.” (Böhm 1928. 102–103.) A haszonérték és önérték viszonyát ilyenformán, úgymond, a jelenség és lényeg viszonyával lehet megragadni. „Az intellectualis érték és az utilisticus érték között ennélfogva az a viszony, mely van a lényeg és a tünemény, vagy a lényeg megjelenése között. Minthogy pedig minden tünemény = lényeg explicatioja, azért minden önérték eshetik az utilitaristikus szempont alá. Vagy: a nuomenalis érték a phaenomenalis értéknek alapja; minden dolog azért a haszon szempontjából is megítélhető, s a haszon értéke nem lehet magasabb, mint a dolog önértéke.” (Böhm 1928. 108.)

Ami ennek következtében a „társadalomfilozófia” státuszát illeti, figyelemre méltó már a társadalom fogalmának meghatározása is. „A társadalom élő lelkek funkcióinak projiciált rendezett hálózata. Célja nincs ő benne magában, hanem az egyes élő lelkekben, melytől szolgálatai értelmet nyernek. A társadalom ennélfogva psychikai gépezet azaz gép, melynek csontjai, szervei, izmai, lehellete, mindene egy-egy psychikai mozdulat. De az egésznek lelke és szive az egyes élő lélek.” (Böhm 1906. 272–273.) Ilyenformán, „ha a társadalom nem élő lény és nincs öntudata, akkor teljesen elesik azon jogtól, hogy ilyenül értékeljük is; neki önértéke nincs, mert minden tartalmát az egyesek lelke adja” (Böhm 1906. 273.). Az ezeken a teoretikus alapokon a körvonalazódó böhmi „társadalomfilozófia” igyekszik ugyan számba

venni és egymással kapcsolatba állítani az egyes társadalmi intézményeket, a vállalkozás azonban óhatatlanul bizonyos nehézségekbe ütközik.

A haszonérték tárgyalása során – a társas-„szociális” haszon megnyilvánulásait felsorolva – a gondolatmenet lelkiismeretesen sorra vesz tehát számos társadalmi intézményt. A konstrukció alapja a legelemibb intézmény, az – első etikai rendszernek tekintett – család: a fejtegetés erre építve tárgyalja az egymást követő intézményeket. Különbséget tesz így „alkotó” és „védő” intézmények között: az előbbiek sorába tartoznak a haszon tendenciáját a legegységelműbben érvényesítő „gazdasági”, a faji ösztönt szellemi tendenciával átszövő „házassági” és a gyermek fizikai-lelki fejlődését biztosító „nevelő”/„iskolai” intézmények, az utóbbiak között szerepelnek a hasznossági irányokat rögzítő „jogi”, illetve az azok által megvont határokat fenntartó „katonai” intézmények. A társadalom vázát – az intézmények megfelelő elrendezésével – pedig egy afféle „metaintézmény”, az „alkotmány” teremti meg. A társadalom ebben a fölfogásban azonban valamiféle levezetett entitás: a maga „szellemi valóságában” afféle „hálózat”, amelynek „realis szálait”, úgymond, az „önfenntartás actusai vagy a projectiók és ezeknek prolongatiói képezik”. „De ezen szálak csak addig élnek, a míg a szellem él; nélküle nem lehetségesek, mert ők csak a szellem hatási irányai.” (Böhm 1906. 169–170.)

A „nemzeti filozófia” és Böhm viszonyát illetően, kétségkívül árulkodó ténynek látszik, hogy a társadalmi képződmények és intézmények enumerációja során a gondolkodó, úgy tűnik, sehol sem utal a nemzetre. Az „önálló magyar filozófiai rendszerben”, láthatóan, magának a „nemzetnek” a fogalma nehezen talál helyet. Kidolgozójának nacionalista elkötelezettsége dacára maga a böhmi rendszer csak megszorításokkal minősíthető szubsztantivista értelemben fölfogott „nemzeti filozófiai” koncepciónak. Az elképzelés, láttuk, mélyen átgondolja általában a

filozófia helyét a nemzetépítés programjában. A megszületett filozófiai rendszert ellenben csak aggályosan lehet kapcsolatba hozni a „nemzeti filozófia” esszencialista programjával. Az „önálló” rendszer inkább csak nyelvi, semmint szubsztantív értelemben látszik „nemzetinek”.

VIII. Intézményépítés közben

Alexander Bernát

„Egész életemet a filozófiának szenteltem, de a filozófián nem tisztán elvont tudományt értek, hanem a nemzet szellemi életének virágját, ha úgy tetszik, kivonatát, betetőzését, teljessé tételét [...] A filozófiai gondolkodást akarom terjeszteni, de magyar érzéssel, a magyarság javára. Itt az az elvem, hogy nem kívülről kell akarni igazítani a magyar szellemet, idegen importtal, hanem a magyar szellemhez simulva, legbelsejébe hatolva, hogy amit gondolunk, a magyar szellem erejéből táplálkozzék, és annak birtokává lehessen.”

(Alexander 1924. 10.)

„De minden korszaknak megvan a maga speciális feladata minden nemzet körében. Mi magyarok is jártuk a hagyományok iskoláját és el iparkodtunk igazodni a nagy világban. Most azt a feladatot sem szabad mellőznünk, melyre eddig a sors kevés alkalmat adott, hogy saját lelkünkbe mélyedjünk és a magunk sajátságát a filozófiai gondolat fényénél fölismerjük, megerősítsük és a kulturai élet nagy közösségében érvényesítsük.”

(Alexander 1915. 21.)

Mindkét gondolat a nemzet és filozófia szoros összefüggését fogalmazza meg: az egyik személyes életfeladatot rögzítő vallomás, a másik a magyar kultúra fejlődésfolyamataira irányuló reflexió formájában. A vallomás – a tanítványok és

tisztelők születésnapjára rögtönzött válasz – a pálya imperatívuszát önti szavakba: a „magyar érzéssel”, a „magyarság javára” terjesztett filozófiai gondolkodásról, a „magyar szellemhez” „simuló”, a „magyar szellem erejéből táplálkozó” bölcselétről, a „kívülről igazító” „idegen importot” elutasító teoretikus programról. A reflexió – filozófiai társasági elnökké és a társasági folyóirat szerkesztőjévé választása alkalmából – a nemzeti kultúra fejlődésének tanulságai nyomán adott tervezetet koncipiál: a „hagyományok iskoláján” és a „nagy világon” való túllépésről, a „saját lelkünkbe mélyedésről”, a „magunk sajátosságainak a filozófiai gondolat fényénél” való „fölismeréséről”.

A gondolatok megfogalmazója, Alexander Bernát (1850–1927) a magyar filozófiatörténet érdekes alakjai közé tartozik: azok közé, akiknek hatása jelentékenyebb, mint teljesítménye. Az ő hatása mindenesetre óriási, a teljesítménye ellenben tiszteletreméltó, de nem igazán mély és nem igazán eredeti. Mint intézményteremtőnél, a korszakban, sőt talán a magyar filozófiatörténeti folyamat egészében nincs nála jelentékenyebb személyiség. Mint filozófusnál, talán a korszakában, a századforduló-századelő idején, pályatársai és tanítványai között is akadnak nála mélyebb és eredetibb gondolkodók. Alexander elsősorban közvetítő: a bölcsélet különféle európai hagyományainak meghonosítója: terjedelmileg hatalmas és tematikailag sokágú életművét a jó értelemben vett ismeretterjesztés nemes pátusza hatja át. (Sebestyén 1935, Imre 1938, Gábor 1986. 7–49; Steindler 1988. 140–145; Hell–Lendvai–Percz 2000. 45–53; Percz 2000a, Somos 2004. 33–36.)

Hagyományosan, joggal, intézményteremtőként szokás számon tartani: mind a szűkebb, mind a tágabb értelemben vett hazai filozófiai intézményrendszer megújításában-kiépítésében valóban meghatározó szerepet játszik. A szűkebb értelemben vett, akadémiai/egyetemi/társasági bölcséleti intézmények legfontosabb

megújítóinak egyike: századvégi akadémiai levelező taggá választásától az Akadémia, századfordulós – kifejezetten a számára létrehozott filozófiatörténeti tanszékre történő – egyetemi tanári kinevezésétől a budapesti egyetem, a világháború idején történő elnökké választásától a Magyar Filozófiai Társaság modernizálásnak első számú alakja. A filozófiai élet megszületését célzó, tágabb értelmű intézményépítő tevékenységének középpontjában ifjúkori barátjával és hűséges szellemi társával, Bánóczy Józseffel együtt szerkesztett híres könyvsorozata, a *Filozófiai Írók Tára* áll. A nehezen túlértékelhető hatást gyakorló vállalkozás előbb összefüggően négy évtizedet ível át, majd néhány esztendő szünet után pár évre folytatódik: összesen harmincöt mű jelenik meg a keretében, a preszokratikusoktól és Platóntól Arisztotelészen, Brunón, Descartes-on, Pascalon, Spinozán, Hume-on, Diderot-n, Kanton és Schopenhaueren keresztül Taine-ig, Windelbandig és Bergsonig az európai filozófiai kánon megannyi szereplője. A magánvállalkozásban elkezdett, de az Akadémia erkölcsi-anyagi támogatását élvező sorozattal Alexander kettős célt tűz maga elé: a magyar filozófiai terminológia megszilárdítását, illetve a hazai filozófiai élet kibontakoztatását. Munkájának jelentőségét mutatja, hogy a vállalkozás lényegében mindkettőhöz alapvetően járul hozzá. (Imre 1938. 29–35; Gábor 1986. 50–85; Laczkó 2004. 112–117; 119–121; Percz 2004. 64–74; Mester 2006b. VI –XIV; XXI–XXIII.)

A magyar „nemzeti filozófiáról” kialakított koncepcióját föltáró fejezetünk három egységre oszlik. Először elmaradottság-fogalmát vesszük szemügyre, az elmaradottság fölszámolását célzó programjában egyszerre tulajdonítva szerepet tudatosan választott magyar nemzeti azonosságtudatának illetve az idegen filozófiák recepciójára építő filozófiafölfogásának. Másodszor nemzetfogalmára vetünk pillantást, a nemzetkarakterről alkotott képében a „néplélek” és a „nemzeti szellem”

fogalmát különítve el. Harmadszor, végül, a „nemzeti filozófiáról” és a „magyar filozófiáról” vallott fölfogását rekapituláljuk, az elképzelést végső soron normatív jellegűnek minősítve.

Elmaradottság: filozófiai és nemzeti

„A philosophia helyzetét hazánkban nem tekintem biztatónak. Hazánk culturáját nagy traditiók nem kötik a philosophiához, mely a tanításban korszakonként tisztes helyet foglal el, de az iskola falain túl önálló jelentőségre szert tenni nem igazán tudott.” (Alexander 1893. 1.) Akadémiai székfoglaló értekezésének első mondatai nem csupán a dolgozat alaphangját adják meg: az egész – kiterjedt és sokágú – életmű kiinduló tételét is megfogalmazzák. A filozófia tehát az ő meggyőződése szerint hazánkban elmaradott diszciplína: nem mutat föl kiemelkedő eredményeket, nem intézményesült, illetve nem szervült a nemzeti kultúrába. Szerteágazó filozófusi, tanári, szerkesztői, publicisztikai és fordítói tevékenysége, lehet mondani, épp ennek az elmaradottságnak a fölszámolását célozza.

Az elmaradottság tényére irányuló reflexiónak az életműben két szintje különíthető el. Az idézett akadémiai székfoglaló a filozófiai elmaradottság problémájával vet számot: az okait elemzi, illetve az ideológiáival vitatkozik. Egy, két évtizeddel későbbi tanulmány az elmaradottság problémáját átfogóbb keretbe helyezi: a magyar szellemi élet fejlődésének összefüggésébe állítja.

A diagnózis kiindulópontja a belátás, hogy a filozófia a hazai kultúrában csekély szerepet játszik. A helyzetnek az elemzés két okát látja: hogy, egyszerűsítve, a magyar filozófia rossz időben és kedvezőtlen feltételek között kénytelen kibontakozni. A gondolatmenet logikájában a „rossz idő” a 19. század második

felének antifilozofikus-pozitivisztikus korszakát, a „kedvezőtlen feltételek” a hazai filozofálás hagyománynélküliségét és személyi-nyelvi körülményeit jelentik. A „rossz idő” elemzése szerint „[a] magyar tudomány újabb föllendülésének korszaka összeesik a philosophiai szellemnek egyik legmélyebb depressiójával, melyre a történelemben akadunk”. „Mióta philosophia van, nem szállott alá oly alacsonyra a tekintélye, mint századunk második felében.” Itt ráadásul, úgymond, nem a fénykorszakok előtt és után mindig is gyakran beálló hanyatlásról van szó: most maga a pozitív tudomány fordul a filozófia ellen. „A speculatív philosophia a legnagyobbra vállalkozott s elkerülhetetlen csődje az egész philosophiai vállalkozást magával rántotta. Az örökségen siettek osztzkodni az orthodoxia a vallás, a positivismus a tudomány, a materialismus a közszellem terén.” (Alexander 1893. 2.) Az emancipálódott szaktudományok megvetéssel tekintenek a filozófiára: az megvédekezésépp, saját történetének vizsgálatába menekülve igyekszik az egzakt tudás látszatát kelteni. A „kedvezőtlen feltételeket” számba véve a gondolatmenet a filozofálásnak mintegy az „infrastruktúráját” elemzi. A hazai filozófusok inkább csak filozófiatanárok, a Nyugaton már vereséget szenvedett, spekulatív filozófiának a képviselői. Ugyanakkor nem nevezhetők igazi tanárnak sem: ha maguk értik is a filozófiát, másoknak átadni nem tudják. Szánalmas állapotban van végül a magyar filozófiai nyelv: a nyelvújítás egyik, érthetetlen műszavakkal zsúfolt „korcsajtása”.

Az elmaradottságot igazoló ideológiák közül a fejtegetés egy „féligazsággal” és egy „elmélettel” vitatkozik a legélénkebben: a filozófiát a „féligazság” afféle fölösleges luxuscikknek ítéli, az „elmélet” pedig a magyar nemzetkaraktertől idegennek minősíti. Az előbbi szerint, úgymond, „a philosophia a szellem fényűzése, a miből következik, hogy előbb a szükségesekről gondoskodjunk, a fényűzésre ráérünk”. Alexander válasza szerint „ebben az értelemben a művészet is fényűzés, és

talán az elvont tudomány is, a humán nevelés, a görög nyelv és sok egyéb. A mi valamely alantas szempontból fényűzésnek, azaz szépnek, de mellőzhetőnek tűnik föl, más magasabb s megfelelőbb szempontból talán a legnagyobb szükségesség. Midőn pedig a nemzet szellemi életéről van szó, a legmagasabb pontra kell helyezkednünk.” Az utóbbi pedig, a felesleges filozófiai „szőrszálhasogatással” szemben, kizárólag az irodalmat és az állami fejlődést tekinti a „magyar szellem” sajátképpen alkotásának. „[A] magyarnak ezért nincs és nem is volt philosophiája, mert a nemzeti szellemnek nincs fogékonysága ez iránt. Nem nekünk való. Nem ér sokat, de ha érne is, nem a mi számunkra termett. A magyar genius állítólag csak a concretet szereti, irtózik az abstractióktól, a ködös általánosításoktól, a felhőkben való tévelygésektől.” (Alexander 1893. 4.) Alexander érvelése szerint a magyar filozófia lehetőségének nemzetkarakterológiai tagadása még valódi cáfolatra sem érdemes: nemcsak bizonyíthatatlan, hanem teljesen önkényes és alaptalan is. A „magyar intelligencia” ugyanis nincs sem fölötte, sem alatta a „normális emberi tehetségeknek”. Az absztrakció a „legtörzsökösebb” elméleti funkciók egyike: a „magyar szellem” sem lehet hát a híján. Valójában afféle „fordított sovinizmus” nyilvánul meg a gondolatban: míg más nemzetek saját különös kiváltságuknak tekintik a filozofálás képességét, addig ez az érvelés épp maga ellen fordítja az elképzelést.

Az elmaradottság témája Alexandernél a székfoglaló után épp két évtizeddel publikált tanulmányban kerül átfogóbb elméleti keretbe. Egy-egy nemzet „szellemi fejlődésének” terminusa, mondja itt, kettős jelentéssel bír: „először, hogy milyenné lett a nép lelke e fejlődésen keresztül, másodsor, hogy a fejlődés idején mit produkált, mily értékes dolgokat hozott létre. Rövidebben, a nemzet szellemi

fejlődése jelenti a nemzeti kultúrát, s az azt teremtő szellemi erőt.” (Alexander 1913. 330.)

A magyar nemzet szellemi fejlődése – ez az érvelés szempontunkból legfontosabb állítása – nyugati szellemi fejlődés. A magyarság nem valamiféle keleti-ázsiai nép: ellenkezőleg, államisága kezdetétől fogva a Nyugathoz csatlakozott. Az államalapítás és a nyugati kereszténység felvétele a magyar nemzet „általános igazodását” mutatja. Így „a mi szellemi fejlődésünknek nincs külön története” (Alexander 1913. 334.): nyugati fejlődés a miénk is, csak épp nálunk számosabbak a fejlődést hátráltató tényezők, így később értek be a „polgárosodás gyümölcsei”. A magyar nemzetet érő szellemi hatások – a kereszténység, a reneszánsz és a protestantizmus – mind nyugatiak. A 18. század a nemzeti aléltáság korszakát jelenti ugyan, de azóta, úgymond, ismét együtt haladtunk a Nyugattal. Nyugati jelleg és magyarság tehát egymást feltételező fogalmak. A „nemzetek nem hogy nem akarnak, hanem nem is tudnak lemondani nemzeti voltukról. [...] Az emberiség élete pedig egyelőre ép a népegyéniségek különbözőségében van.” (Alexander 1913. 339.) A magyarság ezért éppen csak magyarságában csatlakozik újra a Nyugathoz: nemzeti elkülönülésünk egyben az egyetemes Európába történő betagozódásunk is. Az elmaradottság tehát, összegzésképpen, megkésetttség: egy létező érvényes mintához viszonyított időbeli lemaradás. A magyarságnak nincs önálló hivatása: a nyugati nemzetek útján jár, bár az élmezőnytől kicsit lemaradva. A lemaradás behozásának útja: a modernizáció, a polgárosodás. A „romantikus nemzeti dicsfény” korszaka, úgymond, véget ért: a polgári munkálkodás ideje jött el, a politikacentrizmust a gazdasági élet vezető szerepének kell tehát fölváltania.

Az elmaradottságról alkotott fölfogás képezi az alapját Alexander egész – kiterjedt munkássága minden összetevőjét átható – bölcseleti programjának: a

filozófiai elmaradottság leküzdésére irányuló nagyszabású koncepciónak. A „magyar filozófia” megteremtése az ő – a Böhm álláspontjával szemben tényleg talán egyenesen „alternatív műveltségesszéménynek” minősíthető (Bretter 2004) – álláspontja szerint valójában „meghonosítás”. A filozófiát úgy lehet a magyar kultúra sajátos, önálló kultúrterületévé tenni, ha az európai filozófiai irányzatokat – a fordítások és monográfiák révén – „meghonosítjuk” benne.

Az elképzelésben egyszerre mutatkozik meg erőteljes nemzeti azonosságtudat és határozottan recepcióközpontú filozófiafölfogás. Mindkettő – a Böhméivel határozottan analógnak látszó – életrajzi motívumokkal függ össze: a tudatos nemzeti identitásváltással illetve a nyugati egyetemeken folytatott filozófiai tanulmányokkal.

Alexander, ismeretesen, egyrészt, a zsidó kispolgárságból indul: neológ, ám vallásgyakorló zsidócsaládba születik. Választott magyar nemzeti identitása mellett mindvégig megőrzi zsidó vallási azonosságtudatát. Noha előrejutását a kiépülő szabadelvű rendszernek köszönheti, szakmai karrierjét – a tanszékeit hagyományosan katolikus vallású egyetemi tanárokkal betöltő pesti egyetemre szóló professzori kinevezését – hosszú ideig akadályozza, hogy felsőbb nyomásra sem hajlandó kikeresztelkedni. (Sebestyén 1935. 36–38; Somos 2004. 75–83.) A fiatal Alexander, másrészt, hosszú éveket tölt idegenben. Az érettségit magántanulóként letéve, már tizenhét évesen bölcsészhallgató lesz, két szemesztert abszolválva pedig, professzora ösztönzésére, külföldön folytatja tanulmányait: több mint hat esztendő külföldön töltve, Bécs, Berlin, Göttingen, Lipcse, Párizs, végül London egyetemeit látogatja. Bécsben orvostudományi előadások mellett Robert Zimmermannhoz jár; Berlinben Trendelenburg pedagógiai, Bonitz görög filozófiai, DuBois-Reymond antropológiai és Helmholtz elméleti fizikai előadásait hallgatja, illetve személyes barátságot köt a Kant-értelmezés későbbi jelentős személyiségeivel, Friedrich Paulsennel és Benno

Erdmannal; Göttingenben Hermann Lotzéhoz jár; Lipcsében disszertációját fejezi be és védi meg; Párizsban Taine előadásai gyakorolnak rá meghatározó hatást; Londonban pedig a British Libraryben folytat kutatómunkát. (Gábor 1986. 7–26.) Nyugati tanulmányai idején nem csupán a „poszthegei” filozófiák (Schnädelbach 1983. 17–21.) születnek meg: a történeti tudományok új területeként fölfogott, modern értelemben vett „filozófiatörténet” bölcséleti diszciplínája is éppen akkor alakul ki (Geldsetzer 1968) – ő pedig, közvetítői szerepfölfogásával adekvát módon, egyike lesz a kialakuló diszciplína első meghonosítóinak. Ezért lesz, hogy művei között – a szisztematikus-teoretikus filozófiai munkákhoz képest – döntő súlyt képviselnek a filozófiatörténeti tanulmányok. Lipcsében megvédett doktori értekezését a *Kritik der reinen Vernunft* legbonyolultabb fejezetei egyikének, a kategóriák transzcendentális dedukciójának szenteli (Alexander 1876), hazatérve közzéteszi az első átfogó – bár befejezetlenül maradt: csak első kötetében elkészült – magyar Kant-monográfiát (Alexander 1881), majd Bánóczi Józseffel együtt lefordítja és magyarázatokkal látja el Kant főművét (Kant 1891).

A magyar filozófia sajátképpen nemzeti jellegének elkötelezettje tehát – ahogy Böhm esetében is láttuk –, figyelemre méltó módon, egyrészt választott magyar azonosságtudattal rendelkező, másrészt a bölcsélet műveléséhez az idegen filozófiák recepcióját – hosszú nyugati tanulmányai nyomán – elengedhetetlennek tekintő gondolkodó lesz.

Fejlődés, nemzet, „néplélek”, „nemzeti szellem”

Ami a nemzet fogalmát illeti, a filozófia nemzeti sajátosságait föltárni igyekvő Alexandert láthatóan a nemzetkarakter és a különféle kultúrterületek összefüggése érdekli.

Hosszú pályáíve során többször változó filozófiafölfogása (Gábor 1986. 85–89.) itt, a székfoglaló idején meghatározóan pozitivistikusnak látszik. Érvelése szerint a filozófia a – tág értelemben vett – racionális megismerés orgánuma ugyan, nem lévén azonban sem elkülönült tárgya, sem sajátos módszere, nem minősíthető tudománynak. Feladatát viszont, ugyanakkor, éppen a tudás tudományokra osztásával nyeri el. Mert „mi kapcsolja össze a tudományokat tudássá? Hol az összekötő kapocs az egyes tudományok között? Ez a kapocs a philosophia.” A filozófia tehát „nem speciális tudomány, a philosophia nem egyéb, mint összekapcsolása, összefoglalása, rendszerezése az emberi tudásnak. [...] A philosophiának nincsen speciális tárgya. A philosophia a tudományok tudománya, a tudás, az igazság a maga egészében.” (Alexander 1893. 16; 17.) A filozófia autonóm léte tehát – a tudást összefoglaló és rendszerező – feladatával nyer igazolást. A tudás összefoglalásának és rendszerezésének feladata pedig az igazság fogalmából következik. A gondolatmenet három érvet is hoz emellett. A logikai érv szerint a tudás nem ellenkezhetsz a logikai formákkal, amelyekből ered, s minthogy a logikai formák egyetemesek és rendszerezettek, a tudás is egyetemes és rendszeres kell legyen. Az ismerettani érv azt mondja: minden tudomány alapfogalmait az értelemvezérelte ismerettan vizsgálja – amely ekképp egységbe fűzi a tudományokat. Az ontológiai érv szerint a tudás egységét a világ egysége indokolja: a világ

egységéből következik az igény, hogy szintetizáljuk a tudományok elkülönített tudását.

A nemzet motívuma a filozófia „fejlődésének” problémája nyomán kerül az érvelésbe. A pozitivistikus – a szaktudományoktól ugyan különböző, mégis azok eredményeit egységbe foglaló – filozófiafogalom számot kell vessen ugyan a fejlődés fogalmával, reflektálnia kell viszont a filozófia fejlődésének a szaktudományok fejlődéséhez képest eltérő voltára. A szaktudományok történetét a gondolatmenet a folyamatos, szerves, additív fejlődés történeteként értékeli, amihez képest, úgymond, a filozófiában viszont látszólag mindenki előlről kezdi a munkát. „A philosophia ma is a philosophiai főben úgy kezdődik, s mindörökké úgy fog kezdődni, mint Thales idejében: intensivebb érzésével a véghetetlen világ szétszórt jelenségei egységének: ez az érzés keres kielégítést a költészet, a vallás s a gondolkodás terén is, képekben és sejtésekben, érzésben és fogalomban. A philosophia mint tudomány, mindig előlről kezdődik, mert a philosophia, mint az elme szükséglete is mindig újból keletkezik a szemlélődő lélekben.” Azaz „a speciális tudományok olyanok, mint az igen magas hegyek, csúcsuk elvész a tövüknél állónak tekintete elől, nagyon fárasztó utak vezetnek föl a magasba, vezető nélkül nem lehet eligazodni rajtuk. A philosophia olyan, mint a véghetetlen tenger, rejtélyessége az első pillanatra nyilvánvaló, rajta járni kalauz nélkül még nehezebb, de legalább nyitva látszik előttünk egész mérhetetlenségében.” (Alexander 1893. 31.) A szaktudományos és a filozófiai fejlődés megkülönböztetésére az érvelés a „növekedés” és a „szerves fejlődés” fogalmát vezeti be. A „növekedés” – hozzáadás útján történő gyarapodás – a fejlődés legalacsonyabb formája: voltaképpen a szaktudományok esetében sem csupán ez nyilvánul meg. A „szerves fejlődés” viszont a fejlődés legmagasabb foka: „[e]gy pillantás a szerves életre mutatja, hogy

van olyan fejlődés, melyben minden fölsőbb fokon az alsóbb fokozat teljes átalakuláson megy keresztül s mégis annak folytatásaként tűnik föl” (Alexander 1893. 32.). A filozófia fejlődését, úgymond, ilyen módon, a szerves élet analógiájára kell fölfognunk. A filozófia fejlődésében a gondolatmenet kiépítette magyarázóelmélet, közelebbről, négy meghatározó tényezőt különít el: a vallást, a tudományt, a műveltséget és az igazságkeresést. A vallás szüli a filozófiát, de nem ő neveli föl; a filozófia emancipálódik tőle, szembefordul vele, ám mindvégig hatnak egymásra. A szaktudományok a filozófiából válnak ki, ám a filozófia mindvégig függ a szaktudományoktól, amelyeknek eredményeit egységbe foglalni van hivatva; vagyis filozófia csak ott születhet, ahol fejlett a tudományosság is. A közműveltség szintén meghatározója a filozófiának; fejlettségének meghatározott szintje nélkül filozófiai gondolkodás sem lehetséges. A filozófia fejlődésére végül a gondolatok belső kapcsolatának tényezője: az igazság hat; a filozófia története az emberi tudásnak az igazsághoz való végtelen közeledését írja le.

A nemzetkarakter és a filozófia kapcsolatát közvonalazó fejtegetést a „néplélek” és a „nemzeti szellem” fogalmának megkülönböztetése vezeti. A két fogalomhoz hasonló terminusok, tudni kell, a kiterjedt életmű számos pontján újra és újra föltűnnek. Közelebbi meghatározás és behatóbb reflexió nélkül olvashatunk például a nemzetek „lelkéről”, „tulajdonságairól”, „szellemi karakteréről”, „szellemi mivoltáról”, a népek „szelleméről”, „lelkük specifikus vonásairól”, a fajok „lelkéről”. Az átfogó reflexió helye itt, a székfoglaló előadásban van.

A kiindulópont két állítás. A „nemzeti szellem” az egyik szerint valamiféle eltagadhatatlan tényező, a másik szerint ugyanakkor bonyolult jelenség. Egyrészt tehát létező szubsztanciáról, valóságos hajtóerőről, a nemzeti kultúra sajátosságainak forrásáról van szó. Másrészt viszont ennek a tevékeny szubsztanciának a

megismerése, meghatározása nehéz, tudományos megközelítése (még) kevésbé lehetséges. A gondolatmenet megfogalmazójának a szemében a szaktudományos legitimáció a legfontosabb: filozófiai előadásában szaktudományos eredményekre akar építeni tehát. Ugyanakkor világosan látja azonban: a „néplélektan” század derekán meghirdetett programja nem eredményezett kiforrott tudományt. „A nemzeti szellem mivolta, törvényei, általánosságban, részleges alakulásaikban nem ismeretesek előttünk. Rendszeres, synthetikus tudomány nem fejlődött ki azokból az elemzésekből, melyekkel a tudás különböző területein e tényeket magyarázzuk. A néplélektan ma a nyelvtudományban, ethnológiában, vallás- és irodalomtörténetben, nem különben az egyetemes történetben mint *disiecta membra* él, melyeknek szerves összefoglalására, úgy látszik, nem érkezett meg az idő.” (Alexander 1893. 65.) Alexander így, védekezően, „feltevéseknek”, „hozzávetéseknek” nevezi megállapításait.

A meghatározási kísérlet az „atomizáló világfölfogással” való polémiával indul. Az „atomizáló világfölfogás” szerint a világ különálló dolgok összessége, a különálló dolgokhoz pedig tulajdonságok társulnak. A „nemzeti szellem” fogalma viszont más fölfogást követel. Nem platonikus fönnálló, önálló létező: nem önmagában van, hanem az egyesekben. Nem csupán az egyesekben azonban. „Az egyesekben van, de mégis független tőlük; az egyesek elvesznek, a nemzeti szellem megmarad; az egyes mint egyes egészen közömbös reá nézve; elveszte nem érinti.” (Alexander 1893. 66.) Az egyszerre az egyesekben és fölöttük lévő nemzeti szellem lényegét tekintve reláció: a nemzet részei között fönnálló viszony. „Igen bonyolódott, millió szálból szőtt viszony, de velejében nem rejtélyesebb valami, mint minden egyéb viszony.” (Alexander 1893. 67.) A nemzeti szellem ilyenformán a szerves természet jelenségeivel mutat analógiát. A szervetlen természet

képződményeiben a részek közömbösek egymás iránt, a szerves természet organizmusainak részei viszont szerves kapcsolatban állnak egymással, együtt valósítják meg az organizmus állandó formáját. A „nemzeti szellem” elemei, úgymond, az emberi lelkek. A közöttük levő viszonyok első formája a nyelv, amelyet a ráépülő szokások és intézmények követnek. Míg az organikus életnek nincsen története, a szellemi életnek igen. A „nemzeti szellem” nem kész jelenség: folytonos alakulásban van. Egyes elemei lassabban, mások gyorsabban változnak.

Ezeknek az elemeknek a megkülönböztetése vezet az említett, újabb fogalmi distinkcióhoz: a „néplélek” és a „nemzeti szellem” elkülönítéséhez. „A néplélek foglalatja a nép azon szellemi tulajdonságainak, viszonyainak, melyek éghajlat, eredeti foglalkozás, talajviszonyok stb. következtében először fejlődnek ki s állapotodnak meg benne, melyek azért is, mert a nép nagy tömegét a fölsőbb cultura alig érinti, évszázadokon keresztül keveset változnak, tehát relatíve maradandóknak, állandóknak tekinthetők. A nemzeti szellem ellenben foglalatja annak a szellemi tartalomnak (szellemi viszonyoknak), mely a néplélekből hajtott ki, mely, mint azonnal ki fogjuk fejteni, mindenféle okoknál fogva sűrűbben változik és átalakul. A néplélek mintegy a természetrajzhoz tartozik, a nemzeti szellem a cultura történetéhez.” (Alexander 1893. 73.)

A „néplélek” konstans alapján emelkedik tehát a „nemzeti szellem” – a „nép kulturai élete” – történetileg változó fölépítménye. Ha a „néplélek” a forma, a tehetség, az erő, a „nemzeti szellem” a tartalom, az erő produktuma, a megformált műalkotás. A „néplélek” befolyásolja a „nemzeti szellemet”, de nem határozza meg; a „nemzeti szellem” fejlődéséhez más tényezők is hozzájárulnak. A „néplélek” szoros antropológiai egységgé fűzi össze a népet, a „nemzeti szellem” viszont lazább köteléket képez. A politika, a vallás, a műveltség nemcsak szellemi egységet

teremthet a nemzetben: a különbségeket is gerjesztheti. A különböző „nemzeti szellemek” nem harcban állnak egymással: kiegészítik egymást, valamennyien az emberiség közös kultúrkincséből merítve. Még a görög kultúra sem volt tisztán autochton, azóta még kevésbé lehet szó érintetlen nemzeti szellemekről. Nemzetek – népük lelke által befolyásolva, de – a világ kulturális örökségén osztoznak, s ahhoz járulnak hozzá. Nemzeti és egyetemes között tehát, az érvelés herderies következtetése értelmében, nincs ellentmondás. Nagy alkotás csak nemzetköziként lehet naggyá, ám minden nagy nemzeti mű egyben egyetemes érvényességgel bír.

„A nemzeti szellem a néplélekből kapja produktív erejét és színét”, szól az összegzés, „az emberiség culturájától tartalmának egy részét, úgyszólván anyagát és sajátos történelmi helyzetétől, körülményeitől azt a feladatot, melynek megoldásán fáradoznak” (Alexander 1893. 83.).

„Nemzeti filozófia”, „magyar filozófia”

A „nemzeti filozófia” a székkfoglalonak ezen a pontján bevezetett fogalmát vizsgálva kiindulópontunk két szempont lehet. Egyrészt, hogy – szándék szerint legalábbis – nem preskriptív, hanem deskriptív – nem normatív, hanem pusztán leíró értelemben használt – kategória ez. Az elmélkedések tárgya, olvassuk, „vajon minő szerepe van a nemzeti szellemnek a philosophiában? Nem mintha [...] a philosophia történetét nemzetiségek szerint tárgyalnám s Magyarországra nézve ad normam »magyar globus« specificus magyar philosophiát kívánnék, vagy helyeznék kilátásba; hanem, hogy e tényező hatását keresvén, e tényezőt bele lehessen illeszteni azon többi tényezők sorába, melyek a philosophiai gondolkodást ébresztik s fölvirágoztatják.” (Alexander 1893. 6.) Másrészt, hogy ebben a beállításban a „nemzeti filozófia”

formai és tartalmi jegyeket egybefogó kategória. Fontos föltételezés tehát, hogy „mind a néplélek, mind a nemzeti szellem még a philosophiában is érvényesül. Amaz formai tulajdonságokat ad neki, emez tartalmi gondolatokat.” (Alexander 1893. 98.)

A filozófia fejlődését meghatározó, az érvelésbe korábban bevezetett tényezőcsoportnak – a vallás, a tudomány, a műveltség és az igazságkeresés négyesének – és a „nemzeti szellemnek” a kapcsolatát az előadás ellentmondásosan közelíti. A vallásos érzést, a tudományt és az igazságot egyetemes természetűnek nevezi, egyfelől. Így csupán a műveltség lehet az egyetlen, a nemzeti és a filozófia között kapcsolatot teremtő tényező: „csak a kor műveltségén át hatolhatnak nemzeti vonások a philosophiába” (Alexander 1893. 51.). A vallást és a tudományt ugyanakkor szintén a „néplélek” és a „nemzeti szellem” közvetítőjének tekinti, másfelől. Ez esetben nemcsak a közműveltség, hanem a vallás és a tudomány is kifejezi a nemzeti szellemet: „nyilvánvaló, hogy már a valláson át is érvényesül a philosophiában a nemzeti szellem (Alexander 1893. 84.), illetve „a pozitív tudományokon át is érezteti hatását a nép lelke” (Alexander 1893. 86.).

A vallás a gondolatmenet szerint egyszerre segítheti és gátolhatja a filozófia fejlődését. A görög vallás – nem lévén hierarchiája és dogmatikája – közel áll a filozófiához és nagy szabadságot enged neki. A keleti vallások és a középkori kereszténység viszont akadályozzák a filozófia kibontakozását. Szaktudományok nélkül, egyrészt, nincs filozófia: a tudományok adják a pozitív tudás szilárd alapját, amelyet a filozófia szintetizálhat. A szaktudományokon át, másrészt, a néplélek is érezteti hatását, két tényezőben főként: a problémák illetve a problémák megoldására szolgáló módszerek, eszközök megválasztásában. A néplélek hatása, persze, mindkét tényezőben erősebb volt régen, a tudományok „elszigeteltebb” fejlődése idején, s gyöngébb ma, „egyetemesedésük” korában. Talán mégsem véletlen azonban,

fogalmaz Alexander, hogy egyes tudományoknak egyes nemzetek a hazájuk. A hagyományos nemzetkarakterológiai toposzokat mozgató fölsorolás szerint így Németország a spekulatív matematika, az absztrakt tudományként jelentkező esztétika, a természettudomány „eltévelyedését” jelentő természetfilozófia szülőhelye; Franciaország a szerves élet magyarázóelvét adó evolúcióelmélet hazája; Anglia a nemzetgazdaságtan, a tapasztalati lélektan, a tapasztalati szociológia, a „gyakorlati életre vonatkozó ethikai elmélkedések” otthona. A közműveltség végül kettős értelemben is befolyásolja a filozófiát. Hogy a filozófia egyáltalán létrejöhessen, a közműveltség „bizonyos állapota és iránya” szükséges hozzá; a közműveltség tartalma – a „nemzeti szellem” – pedig „határozott s erős tényező” a filozófia alakulásában.

„Nemzeti szellem” és filozófia viszonyát illetően alapvető gondolat a görög filozófia szembeállítása minden más bölcselettel. Az egyetlen autochton, teljesen a „nemzeti szellem” által meghatározott filozófia a görög. A görög filozófia igazi „nemzeti filozófia”: „amit a görög szellem átélt, e philosophia gondolatokba foglalta” (Alexander 1893. 91.). A görög szellemre jellemző művészi vonás, anyaginak és szelleminek az egysége hatja át a görög filozófia minden ágát. Egyetlen más filozófia sem autochton nemzeti filozófia azonban már: alapja ugyanis részben a görög bölcsélet, részben a kereszténység egyetemes szellemi tényezője. Az újkori olasz, francia, angol és német filozófiákban így nehéz megmutatni, mi is a nemzeti elem szerepe. Az érvelés ismét „néplélek” és „nemzeti szellem” között különböztet. Az előbbit, úgymond, könnyű fölismerni egy-egy nemzet filozófiájában, az utóbbit nehéz. A „néplélek” filozófiabeli szerepének argumentálása, közelebbről, néhány, a tradicionális nemzetjellem-tanra épülő, közhelyszerű megállapítás fölsorolásában merül ki. „A francia philosophus kitűnően tud formulázni; angol a tapasztalatot

fogja mindennél többre becsülni; a német a belsőben fog elmerülni. Ragyogó a francia előadás; fárasztó, de tanulságos az angol; nehézkes s elvont a német. Ez kapcsolatban áll az illető irodalmak fejlődésével, de azzal is, a mit a nép anthropológiai karakterének, lelkének mondtunk.” (Alexander 1893. 93.) A „nemzeti szellem” és a filozófia viszonyának összefüggő kifejtését pedig egy rövid polémia és egy vázaltszerű hipotézis helyettesíti. A polémia Bouillier ellen irányul, aki a francia filozófia sajátosságai között az ész erejébe vetett hitet, a tapasztalatra történő támaszkodást, a pszichológiai módszert, a világos előadásmódot és a spiritualizmust említi. E jegyek, válaszolja Alexander, vagy nem igazak, vagy a „néplélek” tulajdonságai, vagy az európai gondolkodás egyetemes vonásai. A hipotézis szerint a „nemzeti szellem” vonásait a nemzet reprezentatív filozófusaiban lelhetjük föl. A hipotézis nincs argumentálva, a bizonyítást négy, intuitíve kiválasztott példa helyettesíti. Az olasz szellem reprezentatív filozófusa Bruno, a franciáé Descartes, az angolé Hume, a németé Kant.

Bruno, úgymond, a „leggörögebb” modern filozófus, a „természethez való benső költői vonzódás” képviselője. Az olasz szellemet fejezi ki, amely – a modern nemzeti szellemek közül egyedülként – közvetlen összeköttetésben maradt az antik szellemmel, s amely a természet „szeretetéből” és „istenítéséből” született. Descartes-ban két mozzanat van a francia szellemből: „az első, hogy az emberi elme autonómiáját mondja ki, a második pedig, hogy kimondja”. Hume szkepticizmusa az angol szellem gyakorlati érzékének negatív megfogalmazója: a gyakorlati szellem idegenkedését fejezi ki a közvetlen gyakorlati cél nélküli, metafizikus tudástól. Kant végül „a német intensív belső életnek, a lélek belsejébe való türelmes elmélyedésnek” legfőbb képviselője, az „emberi elme legbensőbb alkatának” vizsgálója (Alexander 1893. 95–97.).

A „nemzeti filozófiától” a gondolatmenet már nem lép tovább a „magyar filozófia” felé. A székfoglaló itt véget ér: a téma csak jó két évtizeddel később, egy másik előadásban kerül újra elő.

Ez az előadás egyszerre minősíthető a székfoglaló korrigálásának, újramezdésének és folytatásának. Korrigálásának, mert, mint Alexander mondja, a székfoglalóban a téma kapcsán „inkább a filozófia formai sajátosságait néztem. Most ezt a szellemet a filozófiák tartalmában is, történeti alakulásában is, megtalálom.” (Alexander 1915. 1.) Újrakezdésének, mert csaknem valamennyi korábbi kérdés újra tematizálódik s új megfogalmazást kap benne: az elmaradottság problémája, a filozófia feladatának meghatározása, a nemzeti filozófia lehetősége. És folytatásának, mert végül oda is eljut, ahová a székfoglaló még nem jutott el: a „magyar filozófiához”.

A filozófia nemzeti jellegét az előadás – a székfoglaló egykori fejtegetéseire is hivatkozva – már evidenciának tekinti, s kettős módon: történetileg és elméletileg argumentálja. Történetileg, mondja, a polgári nemzetté válás korszaka óta a filozófia nemzeti jellegűvé válik. A 18. században még nemzetközi bölcséleti gondolat a század végére nemzeti lesz, s bár a 19. század második felétől újra nemzetköziesedik a filozófia élet, a filozófiák megőrzik nemzeti vonásaikat. Alexander intuitív példája a fejlődés spenceri, comte-i és hegeli fogalma: a különbségek, állítja, a nemzeti sajátosságokra vezethetők vissza. Az elméleti argumentáció központi gondolata a filozófia „nemzetbiológiai szerepe”. Nem igaz, úgymond, az a hagyományos álláspont, hogy a tudatos filozófiai reflexió valamiféle mellékes luxus, epifenomén volna csupán, amely nem lévén hatékony, nem teremt semmit. Ahogy a léleknek „tisztító ereje” a tudatosság, úgy a nemzet szervező ereje a filozófiai reflexió. „A nemzeti életben a filozófia nem Potemkin-palota, mely mutatni akarja, hogy olyan is

van, hanem a nemzeti gondolkodás erejének fokozása és irányítása. A nemzeti filozófia a nemzetnek saját magáról való felvilágosítása, hogy azután az lehessen, a mi, megküzdhessen természetes akadályaival és esetleg megerősíthesse gyenge pontjait. Napfény mellett mégis csak jobban lehet dolgozni; a nemzeti munka is a filozófia világánál céltudatosabban és biztosabban folyhatik.” (Alexander 1915. 17–18.)

A megállapítás alapja egy új filozófiafogalom és egy kinyilatkoztatásszerű kijelentés. Az új, a pozitivizmustól a kriticismus felé mozduló filozófiafogalom immár nem a filozófia tudás-összefoglaló, rendszerező szerepéből indul ki. A filozófia, olvassuk, az embernek a világgal szemben való állásfoglalásának tudománya. Az ember különböző szinten foglal állást a világgal és az élettal szemben. A legmagasabb fokú állásfoglalás a tudományos: a filozófia erre a tudományos állásfoglalásra reflektál. Míg az összes többi tudomány az – anyagi vagy szellemi – világgal foglalkozik, a filozófia nem a világgal, hanem a világgal kapcsolatos állásfoglalásokkal. A filozófiai tudás nem valamely tárgyra vonatkozik, hanem a tárgyra vonatkozó állásfoglalásra: a „tárgy gondolasát teszi gondolkodás tárgyává” (Alexander 1915. 11.). Ilyen értelemben minden filozófia transzcendentális természetű. A kinyilatkoztatásszerű kijelentés értelmében a filozófia *par excellence* nemzeti jellegű. „A filozófia mint a szellem magára eszmélése csak annyiban teremtvő erejű, csak annyiban talál újat, hogy öntudatát, elveit, egységét adja annak, mit a kollektív szellem alkotott. A filozófia ezért a nemzeti szellemnek öntudata és magában elsősorban nemzeti. Fichte mondotta, hogy amilyen az ember, olyan a filozófiája; még igazabb azonban, hogy a nemzet lelke tükröződik filozófiájában.” (Alexander 1915. 16.)

Itt kapcsolódik be a gondolatmenetbe az elmaradottság témája. Meg kell különböztetnünk, úgymond, a filozófiai gondolkodást és a jelentős filozófiai produkciót. A filozófiai gondolkodás természetes és szükséges fázisa a gondolkodásnak, a magyar szellemtől sem idegen természetesen. Hogy jelentős filozófiai teljesítményt mégsem tudunk fölmutatni, történeti, társadalomfejlődési okai vannak. Az önálló nagy bölcsélet akadály, végső soron, a megkésett nemzetfejlődés.

A magyar filozófiatörténet főbb alakjait áttekintve, úgymond, mégis kirajzolódnak a „magyar filozófiai észjárás” körvonalai. Alexander először négy negatív megállapítást fogalmaz meg. A magyar filozófiától idegen a skolasztika dogmatizmusa; szabadságszeretetünk óv meg tőle. Nem ver gyökeret nálunk a materializmus, sem angol utilitarista, sem 18. századi francia, sem 19. századi német formájában. Nem honos felénk a szkepticizmus, a „fáradt elmék és korszakok filozófiája”. Végül nincs jelentős misztikusunk; idegenek lévén szellemüinktől az „alaktalan magábamélyedés”, a „sápadt fényű intuíciók”. A negatív megállapítások írják körül Alexander pozitív fölfogását. „A magyar szellem sajátos helyre aspirál az európai nemzetek szellemi életében. Szereti a világosságot, mint a francia, a realitást, mint az angol, és bízik a gondolatban, mint a német. Az idealizmust korrigálja valóságszeretetével és világossági szükségletével. Talán úgy állapíthatjuk meg helyét, ha mintegy a német és a franciaszellem közti téren keressük.” (Alexander 1915. 20.)

A „magyar filozófia” leíró fogalma az előadás utolsó mondataiban végül mégis normatív értelmet nyer. A Descartes *Discours*ában olvasható híres szellemi fejlődésút – a könyvtártudománytól a világ nagy könyvének át a belső világ fölfedezéséig – a bölcslelettörténet elmúlt századainak nagy szakaszait is leírja: a középkori könyvtártudományt a reneszánszban a világ nagy könyvének föltárása

követi, hogy aztán Kanttal beteljesedjen „a belső mikrokozmosz magára eszmélése”. Minden korszaknak megvan ugyanis „a maga speciális feladata minden nemzet körében. Mi magyarok is megjártuk a hagyományok iskoláját és el iparkodtunk igazodni a nagy világban. Most azt a feladatot sem szabad mellőznünk, melyre eddig a sors kevés alkalmat adott, hogy saját lelkünkbe mélyedjünk és a magunk sajátosságát a filozófiai gondolat fényénél fölismerjük, megerősítsük és a kulturális élet nagy közösségében érvényesítsük.” (Alexander 1915. 21.)

A „nemzeti filozófia” gondolata tehát, végül, itt is határozottan normatív értelmet nyer. A „nemzeti szellem” filozófiabeli szerepének leírásából a „magunk sajátosságának” „felismerését”, „megerősítését” és „érvényesítését” előíró „feladat” válik. A „magyar filozófia” megteremtése tehát, ahogy az előző század derekán, újból bölcséleti programmá lesz. Nem csak a tanulmány zárógondolata ez: Alexander „nemzeti filozófia”-koncepciójának végső megfogalmazása is.

Böhm Károly és Alexander Bernát „nemzeti filozófiai” koncepciója, röpké összevetésként megfogalmazhatjuk, kétségtelenül ellentétesnek látszik egymással. Ugyanakkor, tehetjük hozzá, egymással ellentétes vonásai ellenére, mindkettő a magyar nemzeti polgárosodás útját keresi: a filozófiát egyik is, másik is a polgári nemzet kultúrájának részévé kívánja tenni. (Bretter 2004. 289–290.) Az „önálló” magyar filozófiai rendszer megteremtését előtérbe állító Böhm, láttuk, maga is tisztában van az idegen bölcséleti irányok recepciójának fontosságával, a nemzetközi áramlatokba történő bekapcsolódás programját meghirdető Alexander ellenben, mint szintén kitűnt, az idegen irányzatoknak a „nemzeti szellemhez” alakítását tartja fontosnak hangsúlyozni. A két koncepció ilyenformán egymást kiegészítő elméletnek látszik.

IX. A nemzeti kultúraépítés jegyében

Imre Sándor, Palágyi Menyhért és Pekár Károly

„Határozott eszmény nélkül a nevelés elmélete értéktelen. Azonban az eszmény kitűzésekor nem maradhat csak általánosságokban, hanem a nemzethez kell alkalmazkodnia. Érvényesülésének ez a feltétele.”

(Imre 1912. 98.)

„A magyar nemzet új korszakát az fogja megteremteni, ki a magyar gondolkodást, a magyar világfelfogást fogja önállóvá tenni, illetőleg a ki a magyar szellemet bölcselmi magaslatra fogja emelni, hogy nemzetünk önmagából merítsen eszméket, tudományt, irodalmi, művészeti irányokat, világfelfogást és még divatot is”

(Palágyi 1896c. 130.)

„A kulturális fejlődés tehát olyan valami, amit egy faj, egy nemzet fejleszt. A kultúra tehát mindig nemzeti már eredetében. De nemcsak eredetében nemzeti a kultúra, hanem nemzeti jellemvonásokat is tüntet fel; magán viseli a nemzeti géniusz jellemző vonásait.”

(Pekár 1916. 59.)

A három szövegrészlet könnyen fölismerhetően egybecseng. Mindhárom, így vagy úgy, a „nemzeti szellem” apoteózisát fogalmazza meg: a magyar pedagógiában, a magyar bölcsleletben meg a magyar kultúrában beszél a nemzeti törekvések érvényre jutásának szükségességéről. A „nevelés elmélete” elé tűzött „eszmény” „nemzethez”

való „alkalmazkodásának” előírása egyrészt; a „magyar gondolkodás” és a „magyar világfelfogás” „önállóvá” tételének, meg a „magyar szellem” „bölcseleti magaslatra” emelésének követelménye másrészt; a „kultúrának” a „nemzeti génusz jellemző vonásaival” való fölruházása harmadrészt: a három gondolatmenet, láthatóan, közeli rokonságban áll egymással.

A következő fejezet a magyar századforduló három jelentős alakjának néhány szövegét kíséri meg újraolvasni. A kiválasztott alakok mindhárman bölcészek, ám különböző humánumtudományok képviselőjeként szokás számos tartani őket: Imre Sándor (1877–1945), ismeretesen, a neveléstudomány művelője (Tettamanti 1936, Heksch 1969), Palágyi Menyhért (1859–1924) érdeklődése természettudományos tanulmányok után előbb az irodalomkritika-esztétika felé fordul, majd a filozófiánál állapodik meg (Solt 1943, Simonovits 1977, Németh 1981. 344–351; Nagy 2003), Pekár Károly (1869–1911) pedig részben pszichológiával, részben esztétikával foglalkozik, ambíciója éppen a kettő összekapcsolására épített „pszichológiai esztétika” kidolgozása (Morvay 1916, Sándor 1973. 416–427; Nagy 1987. 300–315.)

A fejezet célja, hogy rákérdezzen: a vizsgálat alá vont szövegek milyen – sajátos filozófiafelfogástól vagy határozott diszciplináris előfeltevésrendszerrel befolyásolt – előfeltevésekre támaszkodva és milyen érvelések segítségével végzik el a nemzeti kultúra megalapozásának kísérletét? Közelebbről négy gondolatmenetet vizsgálunk végig. A szövegeknek előbb a nemzetfogalmára kérdezzük rá, majd a nemzeti kultúra nyitottsága vagy zártsága melletti érveléseiket vizsgáljuk meg, azután bennük megfogalmazott ideológiai-politikai következtetések felé fordulunk, végül a belőlük kiolvasható „nemzeti filozófiai” koncepcióra vetünk pillantást: hogy tehát az elemzett szövegek a nemzet és a filozófia szoros összetartozásának föltételezése következtében mennyiben jutnak, illetve föltételezése ellenére

menyiben nem jutnak el mégsem a „nemzeti filozófia” valamely átfogó programjának megfogalmazásáig?

Nemzetfogalom: Herdertől Spencerig

A három szerző közül voltaképp csak egyetlen akad, amelyik világosan körülhatárolt tradíció határozottan alkalmazott érveivel alapozza meg saját nemzetfogalmát: Pekár Károly. A nemzetfogalomra kíváncsi értelmező mind Imre Sándor, mind Palágyi Menyhért esetében nehezebb helyzetben találja magát: az ő nemzet melletti argumentációjuk reflektálatlanabb, nemzeti érvkészletük forrása homályosabb marad.

Pekár a romantika hagyományából eredő régi – tradicionális nemzetkarakterológiával kiegészített – nemzetfogalmat a pozitivistaszociáldarwinista irány argumentumainak segítségével alapozza újra. Noha szívesen alkalmazza a régi nemzetkarakterológia hagyományos toposzait, és jól ismeri Herdert meg a német romantika kultúrfilozófusait, leggyakrabban a Taine-től Spencerig ívelő pozitivista hagyományra meg Darwinra hivatkozik. Egyfelől tehát szerfelett könnyedén és különösebb módszertani aggályok nélkül veszi elő a nemzetkarakterológiai tradíció érvkészletét. Az „egyes költői korok” és „költői egyéniségek” „alaphangulata” mellett így, a nemzetjellem-tanhoz kapcsolódva beszél, például, az „egyes népek kedélyi alaphangulatáról”. A magyar népdalkincs „bánatos alaphangjának” és „keleti fatalismusának” rögzítése mellett impresszionisztikus utalásokban emlékszik meg itt a spanyol költészetet jellemző „lágyság”-ról, a „sóvár, epekedő, ábrándos, olykor érzéki szerelem gyakran mesterkélt formákba szorított, sokszor édeskés hangulatai”-ról, az olasz költészetnek

„a déli tűz fokozott erejével” ható, „mélyebb, hatalmasabb, igazabb érzelmei”-ről, a „könnyed, mulékony, kedves, finom érzelmek csinos kifejezései”-t nyújtó francia meg „a mély, nagy s egyszerű érzések”-et kifejező angolt költészetről. „A szláv költészetnek” viszont eszerint „a legrégibb időtől fogva s minden szláv népnél jellemző sajátossága a mélabú, a borongó hangulat” – ez ugyanis, úgymond, „faji kedély-alaphangulat”-ként „a szláv fajnak határozmányaihoz tartozik” (Pekár 1897. 404–405.). Másutt, hasonló magától értetődőséggel vezeti le az angol jellem „józanságát”, „common sensét”, „szabadságszeretetét” és „hagyománytiszteletét” a ködös szigetországi létből, az amerikai jellem „gyakorlatiasságát” és „munkakultuszát” az amerikai lét föltételeiből (Pekár 1916. 126–127; 132–133.). Ugyanígy többször alkalmazza a spekulatív német és a gyakorlatias magyar gondolkodás szembeállításának ismert toposzát. (Pekár 1897. 478–479; Pekár 1906. 61; 74; 77; 79.)

Ugyanakkor, másfelől, nemzetfogalmának teoretikus alapját valójában a korszak naturalista-biologicista pozitivizmusa képezi. A pozitivisták hagyományon belül is elsősorban Spencerre épített konstrukció az emberi fajnak a természettel szembeni létküzdelméből indul ki. „A megfelelő, alkalmas földrajzi környezetben élő emberi faj sem tesz egyebet, mint hogy él, azaz küzd állandóan a természeti környezettel az életért. S mindazonáltal látni fogjuk, hogy maga ez a természeti környezettel való küzdelem szükségképpen hozza létre a társadalmat, a társadalmi fejlődést, a nemzeti jellemvonásokat és az egész kulturális fejlődést az egymásba fonódó okok szigorú megszabó láncolatával.” (Pekár 1916. 22.) A szigorúan determinista teória a faji küzdelemből vezet le tehát minden társadalmi-történelmi jelenséget: a társadalmi lét legkezdetlegesebb szervezeteitől az összetett közgazdasági viszonyokon, a bonyolult normatív szabályrendszereken és a fejlett

politikai intézményeken keresztül a kifinomult kulturális jelenségekig. A kultúrfejlődés naturalista értelmezése biologista nemzetfogalomhoz vezet. A természeti környezethez való alkalmazkodás egyetemes törvénye ugyanis az egyes fajok és földrajzi típusok szerint szükségszerűen elkülönülő nemzeti jellemeket fejleszt ki. A kulturális fejlődés tehát nem csupán törvényszerűen küzdelem: szükségképpen fajok-nemzetek között folyó küzdelem is. A „kulturális küzdelem” mint „létért való küzdelem” főtörvénye ilyenformán „a kulturális tekintetben magasabb fejlődésű faj diadala s amelyik tiszta etikai életével is biztosíthatja jövőendő fejlődését. Így a főtörvény bizonyos kimustrálgató hatással van itt is; ez a kulturális kimustrálgatás az egyes fajok között.” A fajok közötti kulturális küzdelmet, ráadásul, „egyazon faj keretén belül az egyes kulturaelemek között” folyó küzdelem egészíti ki: „a tökéletesebb kerekedik fölül, marad meg, a tökéletlenebb alul kerül, elpusztul.” (Pekár 1916. 58.)

Imre és Palágyi nemzetfogalma ellenben kevésbé tűnik reflektálnak. A nemzetre vonatkozó megjegyzéseik inkább valamiféle, a kultúra szükségszerűen nemzeti jellegére vonatkozó homályos előföltevés alapján születnek meg. Mindketten meghatározott szerepet játszva lesznek a nemzeti gondolat teoretikusai: a közösségi pedagógia kidolgozásával kísérletező Imre saját diszciplínája, az irodalom- és kultúraszervező ambíciókkal föllépő Palágyi pedig a maga szervezőszerepe felől jut el a nemzet fogalmáig.

Imre nemzetfogalmának hátterében, irodalmi utalásaiból következtethetően, a német neokantiánus kultúrfilozófia áll. Az ő eminens törekvése kiindulópontját tekintve szűkebben szaktudományos: a herbartiánus-invidividualista pedagógiával szemben egy közösségi-szociális pedagógiát igyekszik megalkotni. Ez a szociális pedagógia – mint Natorp századvégi „szociálpedagógiája” nyomán megfogalmazza –

az egyén és a közösség elválaszthatatlanságának meg a közösség és a nevelés kölcsönhatásának alapelveire épül, a nevelés célját pedig a közösséget alkotó egyéniségek tökéletes kibontakoztatásában, azaz végső soron a közösség fejlődésében határozza meg. A közösség határozott alakja pedig a nemzet lévén, e fölfogásban a szociális pedagógia a „nemzetnevelésben” konkretizálódik. A nemzet fogalma tehát különösebb teoretikus reflexió nélkül kerül a szaktudományos érvelésbe. Az egyes ember, úgymond, „az egyetemes közösségnek legtágabb körű, de még határozott alakulatához” emelkedik föl. „Ahhoz az alakúathoz, melyen belől helyezkednek el a kisebbek s a melyen túl nincs már határozott tágabb kör, csupán az egész emberiség. Az egyes ember és az emberiség között lévő legtágabb, de még határozott alakulat a nemzet. Az ennél tágabb körök, a nemzetek között lévő kapcsolatok még a kicsiny köröknél is kevésbé alkalmasak arra, hogy az egyén számára a közösséget jelentsék.” Az emberi lélek szempontjából tehát „csak a nemzet lehet elég tág és elég határozott is arra, hogy az egyesnek az egész közösséget jelenthesse.” (Imre 1912. 60.) A nemzetnek ezt a közösség sajátképpeni alakjával azonosított fogalmát az érvelés eloldja mind a politikai, mind a nyelvi nemzetfogalomtól, és a közös terület és a közös múlt hatását hangsúlyozó nemzetdefinícióval határozza meg: „a nemzet azok összessége, kik a földrajzi viszonyok s a közös múlt erejénél fogva az emberiség egyetemes körén belől együtt egységet alkotnak más, hasonló egységek mellett, azoktól határozottan elkülönült szervezettel” (Imre 1912. 63–64.).

Palágyi nemzetfogalma a herderi nemzetfogalom kései örökösének látszik. Ő a nemzeti kultúra valamiféle szervezőjeként igyekszik föllépni (Bogdanov 2004. 97–101.), a kultúrát pedig *par excellence* nemzeti képződménynek tekinti. A nemzet fogalmát ezenközben közvetlenül adott, reflexióra ezért nem is igen szoruló

fogalomként kezeli. A nemzeten kívüli – nemzeteken túli – fogalmakban való gondolkodást egyszer gondolati lehetetlenségként utasítja el: „Az »Ember« nem jelentkezhetik másképen, mint az »ember«-ekben. Az általános mindig a különösben nyer életrevalóságot: oly tétel ez, mely magyarázatra nem szorúl. A ki a fajnak független életet tulajdonít az egyedektől, s az egyedeknek független létet a fajtól, az megbontja az emberi észet.” (Palágyi 1896b. 49.) A nemzet jelenségét máskor megkerülhetetlen tapasztalati tényként rögzíti: a szociológia tudománya például „csakis abból indulhat ki, amit a mindennapi és mindenki számára hozzáférhető szemlélet eléje tár, hogy t. i. egy nemzet fiai vagyunk és hogy e nemzet be van iktatva a többi nemzetek művelődésének rendszerébe. Józan tapasztalat alapján állva, a társadalomtan más alapvető tényből nem indulhat ki, mint hogy együttműködő és egymással kölcsönhatásban élő nemzetek alkotják az emberiséget.” (Palágyi 1908. 30.) Akad rá példa, hogy egyenesen a nemzetfogalom racionális megragadhatóságának szükségtelensége mellett érvel: „Érezni kell, hogy mi a nemzet és akkor bölcséleti fogalma megvilágosodhatik előttünk.” (Palágyi 1908. 32.) Van végül, hogy a pozitivista-szociáldarwinista argumentációt idéző megfogalmazásokat használ: „[a] történelem a nemzetek harczát, versenyét tárja elénk” (Palágyi 1896b. 50.). Érveléseinek mélyén azonban mindig az emberiség és a nemzetiség összetartozását előfeltételező, herderies fölfogás húzódik meg. A nemzetek harcának és versenyének eszerint az a tétje, „hogy melyik nemzet képes az általános emberit a maga különös életviszonyai közepett legtökéletesebben érvényre emelni. A nemzeti érzés nem is egyéb, mint egy tágabb családnak abbeli érzése, hogy neki történelmi hivatása van az egyetemes emberi föladatak megoldásában. Minél nagyobb az ilyen családban az egymáshoz való ragaszkodás és minél erősebb benne az általános emberi eszmények megvalósítására irányuló törekvés, annál

kiválóbb nemzet alakul és annál nagyobb szerep jut neki az emberiség történetében.” (Palágyi 1896b. 50.) A reneszánsz óta a világtörténelem sajátképpen nemzeti keretekben megy végbe. A modern nemzeti gondolat értelmében „a nemzetek csak az egymással való közösségben, vagyis folytonos versenyben és kölcsönhatásban fejthetik ki egyediségüket, nem pedig a közösség megtagadása, az elzárkózás és elszigetelődés által”. Mindennek következtében „[m]inden nemzet a maga egyedisége, vagyis a maga természetadta és történelmi helyzetének módja szerint szolgálja az általános emberiségi föladatokat és csak oly mértékben érdemli meg a nemzet nevét, amily mértékben hozzájárul az emberiség örök javainak szaporításához” (Palágyi 1909. 112–113.).

Nemzeti kultúra: nyitott vagy zárt?

A nemzet nyitottságának vagy zártságának kérdése – közelebbről: a nemzeti kultúra receptív jellegének vagy autochton természetének alternatívája – mindhárom szerző számára alapkérdés. Noha lényegileg mindhárman azonosan ítélik meg a helyzetet, a probléma reflektálása tekintetében egymástól eltérő megoldásokkal kísérleteznek: míg Imre alig-alig beszél a dologról, és Pekár is csupán érintőlegesen foglalkozik vele, addig Palágyi átfogó elméletet fejleszt ki rá.

A kérdésre irányuló érdemi reflexió Imrénél tehát jóformán hiányzik. Érveléseiben a *par excellence* társadalmi közösségként tételezett, a kisebb közösségek és az emberiség nagy közössége közötti képződményként fölfogott nemzet szükségszerűen az emberi összetartozás-érzés adekvát keretként szerepel. A nemzetnél sem kisebb, sem nagyobb körök – a „fajrokonságtól” a „politikai szövetkezésig” – nem alkalmasak, úgymond, a közösség lélektani szerepének

eljátszására. A nemzeti közösség kizárólagosságának nem mondanak ellent sem a nemzeti identitás megváltoztatásának példái, sem a nemzetellenesség megnyilvánulásai: akik nemzeti azonosságtudatot váltanak, azok is csupán egy konkrét nemzethez való kötődésüket változtatják meg, nem érinti viszont a nemzethez mint közösséghez általában való kapcsolódásukat; akik pedig ellenségesek saját nemzeti közösségükkel szemben, azok meg éppen azt bizonyítják, hogy mégis a nemzet „az ő emberi tevékenységek köre; talán a megváltoztatása, másként alakítása az életök célja, de mindenesetre abból fakad és arra vonatkozik egész állásfoglalások” (Imre 1912. 62.). A nemzet mint érzelmi-lélektani szükségleteket kielégítő közösség zárt vagy nyitott jellegének problémája mindazonáltal nem lesz önálló reflexió tárgya. A hangsúly hallgatólagosan a zártásra kerül: noha „tudnia kell [...] az egyénnek azt is, hogy a nemzet nem minden, nem áll magában”, „csak a nemzetet látva és értve látjuk és értjük az egészet, melynek az egyén szemében a nemzet a megtestesítője” (Imre 1912. 60.).

Pekár koncepciójában a probléma hasonlóképp csupán marginális szerephez jut. Ő elvileg körülrajzolja ugyan a befogadás helyét a nemzeti kultúrafejlődésben, gondolatmeneteiben gyakorlatilag azonban kizárólag a nemzeti kultúra autochton jellegére helyezi a hangsúlyt. Elvileg, egyfelől, rögzíti tehát, hogy „nemzeti művelődésünk” három forrásból fakad: az antik hagyomány – illetve a sajátosan nemzetiesített kereszténység – forrása meg a sajátképpen nemzeti tradíciók forrása mellett harmadikként megemlékezik a nyugat-európai művelődés forrásáról is. Azonnal leszögezi azonban, hogy a nyugat-európai művelődés csak valamiképp „meghonosítva” válik hasznunkra. „Amilyen kívánatos ez idegen hatások érvényesülése, annál kárhoztatandóbb, ha e hatások szolgai módon hatalmukba kerítik a nemzeti művelődést. A külföldieskedés, az idegen-majmolás ellen

tiltakoznia kell a nemzeti művelődésnek.” Ez azt jelenti, hogy az „idegen elemeket sajátunkká kell tennünk, magunkba olvasztanunk, fajunk, nemzetünk sajátos bélyegét ütnünk rá. Csak így válik az idegen elem javára a nemzeti művelődésnek”. A meghonosítás szempontjából pedig fontos szempont a forrás eredetisége: az idegen közvetítés elvetendő tehát. „Az idegen hatások átvételénél iparkodnunk kell lehetőleg az eredeti forrásból meríteni. A francia művelődéselemet a franciától vegyük át, ne a némettől. A német közvetítés csak eltorzítja, németesíti.” (Pekár 1916. 4.) A német hatás egyébként is, úgymond, csak ártott nemzeti művelődésünknek: helyette az angol hatás erősítésére volna szükség. Teóriáját részletező gondolatmeneteiben azonban, másfelől, a nyugati hatások átvételének elképzelése háttérbe szorul, sőt, teljesen eltűnik. A biológista módon fölfogott naturalista kultúrfejlődés teoretikus bázisán valójában nem is fogalmazható meg a nyugati recepciót igenlő álláspont. Ha a nemzetek igazi lényegüket tekintve egymással harcban álló fajközösségek, a kultúrfejlődés pedig igazából a létért való küzdelem mintájára zajló kulturális küzdelem: az idegen kulturális teljesítmények befogadása valójában nem játszhat semmilyen szerepet. A nemzetek: szükségképp önmagukban álló, kultúrájukat csak és kizárólag önmagukból kifejleszteni képes entitások. Ebben a logikában az idegen hatások átvétele nem a nemzeti kultúra fejlesztésének lehetséges eszköze és hasznos eljárása: ellenkezőleg, a nemzet és a nemzeti kultúra szempontjából veszedelmes kísérletnek minősül.

Palágyi – a kérdésre teoretikusan kevésbé reflektáló másik két szerzővel ellentétben – a nemzet zártságának vagy nyitottságának kérdését alapkérdésnek tekinti, és többször önálló elemzés tárgyává teszi. Amikor a nemzeti problémával foglalkozik, érdeklődésének középpontjában, lehet mondani, éppen ez a kérdés áll. Meghatározó dilemmája a magyar nemzeti kultúra önállótlanágának vagy

önállóságának alternatívája. Korai publicisztikáinak egyikében az irodalomra vonatkoztatva fölvetett kérdés egész kultúraszervező munkásságának alapvető problémáját fogalmazza meg: „Minden attól függ tehát, hogy mennyire érezzük magunkat önállóknak és mennyiben akarunk nagyobb függetlenségre törekedni.” (Palágyi 1885b. 29.) A nemzetiség és az emberiség összetartozásának herderies előföltevéseéből a nemzet nyitottságának tétele következik, a sajátlagos nemzeti küldetés herderi gondolatának beteljesítése érdekében azonban éppen a nyitottság korlátozására van szükség. A nemzet csak úgy felelhet meg a saját fogalmának, a maga sajátos küldetésével csak úgy járulhat tehát hozzá az emberiség közös kultúrkincsének a megalkotásához, ha korlátozza az idegen szellemi termékek befogadását, és önálló szellemi teljesítmények létrehozására vállalkozik. A kulturális önállóság megteremtésére – a magyar tudomány önállóságát sürgető, de valamennyi kultúrterületre érvényesnek tekintett – átfogó program szolgál. Eszerint a tudomány három szakaszos folyamat során jut el az önállósághoz: a tudományos teljesítmények előbb formai, majd tárgyi, végül módszerbeli önállóság nyomán nyerhetnek teljes autonómiát. „Tudományunk fejlődésmenetében három stádiumot, fokozatot kell megkülönböztetnünk. A fejlődés alsó fokán a tudomány még csak formájában magyar. Az összes tevékenység csak fordításból áll és a legfőbb vita a magyar műnyelv megalkotása körül forog. A fejlődés második fokán a tudomány már tárgyában kezd magyar lenni. A tudósok [...] leírják, megmagyarázzák, okaikra vezetik vissza mindazt, a mi a haza természeti és a nemzet életviszonyaira vonatkozik az idő folyamatában. A valódi tudományos élet, az önálló magyar tudományosság azonban csak ott kezdődik, a hol a kutatás módszerében lesz önállóvá, a mikor a buvárlat szelleme annyira megerősödött, hogy a külföld tudományos életétől függetlenül halad biztosan a maga útjain. A mikor a magyar

tudományosság nemcsak befogad és átalakít, hanem kölcsönhatásba lép a nyugat tudományos szellemével és így tényezőjévé válik az általános európai haladásnak.” (Palágyi 1885a. 114–115.) A gondolatmenetet egy másik cikk a jelenlegi helyzetre aktualizálva ismétli meg. „A tudomány általános elveinek átültetése után tárgy után kellett nézegetni, melyre az elvont tanok alkalmazandók volnának. [...] Általában csak azon a ponton vagyunk, hol tudományos eredetiségünket a specziálisan magyar tárgyból meritjük. A specziálisan magyar módszer dolgában önállóak még nem vagyunk.” (Palágyi 1885d. 369; 370.)

A program logikája a magyar tudományosság jelenlegi helyzetében azt követeli meg, hogy az idegen tudományosság eredményeit csak mintegy megszűrve, azaz kritikailag földolgozva fogadjuk be. A kritikai hozzáállás hiányában a befogadás nemhogy kívánatos volna: a nemzeti kultúra egyenes veszedelmét jelenti. „Mert évtizedek óta a magyar szellem lapdajátékává vált a nyugoti divatok minden hóbortos szeszélyének. Avagy támadt-e nyugaton oly nemzetmérgező társadalmi mozgalom, melynek mérgé nem hatott volna ellenállás nélkül nemzeti szervezetünkbe. Támadt-e a nyugoti izlésnek oly elferdülése, mely nem babonázott volna meg bennünket s melyet nem dédelgettünk volna a szépnek örök eszményképe gyanánt.” A „nyugati szellem” „eltévelyedéseinek” csábereje ránk nézve ráadásul, úgymond, veszedelmesebb hatást gyakorol. „De míg eme kóros szellemi áramlatok a nyugaton legalább csillogó alkotásokat hoznak létre, addig mihozzánk csak romboló erejük hulláma érkezik: eszmék és irányelvek csak meghalni térnek hozzánk. Divat űz divatot, utánzás utánzatot és nyomukban egyre sivárabb lesz, egyre aléltabb a nemzeti szellem, mely visszahatás nélkül fogadja be a nyugoti befolyás minden bódító italait.” (Palágyi 1896a. 2–3.)

A recepció tehát elvben a nemzeti kultúra fejlesztésének legitim útja, gyakorlati alkalmazása azonban reflektált-korlátozott kritikai folyamat kell legyen. „A tudományok beolvasztásánál szem előtt kell tartani azt az elvet, hogy csak történetükkel együtt lehet őket más talajba átplántálni. Valamint a fát nem úgy ültetjük át, hogy azt törzsöke alján lefűrészeljük, úgy a tudományokat sem lehet történelmi gyökerüktől elvágván más földön meghonosítani. [...] Pedig hiába fordítjuk le az újabb nevezetes jelenségeket, ha nem hozzuk át azt az életcsírákat is, melyekből azok kifejlődtek.” (Palágyi 1885a. 129.) Idegen művek fordítása hasznos lehet tehát ugyan, ám „a konzumálás”, úgymond, „még nem productió” (Palágyi 1885b. 28.). Az önálló produkció legelső feltétele pedig a kritikai földolgozás. „A főszó ebben az egész működésben a magyarázatra, de még inkább a kritikára volna helyezendő. A valódi beolvasztás a kritikával kezdődik. A puszta fordítás csak holt anyagot szolgáltat, melyet megemészthetővé csak a kritikai szellem tesz.” (Palágyi 1885a. 130.) Hogy a tudományos anyaggyűjtés után nem sikerül eljutnunk az anyag földolgozáshoz, az éppen azzal függ össze, hogy „a kritikai szellem nincs nálunk kellően kifejlődve”. Pedig valójában „nem kellene egyebet tennünk, mint az elfogulatlan kritika álláspontjára helyezkedni az idegen kultúra alkotásaival szemben, és már is tényezőjévé válnánk az általános haladásnak. De ha teszem, valaki Kantról nem mondana nekünk egyebet, mint a mit a németek maguk róla akárhányszor elmondottak, az valóban nagyon fölösleges munkát végezne. Mert minekünk önállóknak és eredetieknek mindenekelőtt az idegen munkák megítélésben kell lennünk. Ha még a kritikában sem leszünk függetlenek és folyton csak azt ismételjük, a mi másoknak véleménye, akkor az alkotásban sem válhatunk önállókká.” (Palágyi 1885a. 130.) Az idegen kulturális teljesítmények nemzeti kultúrába történő adekvát befogadásának gondolata különféle metaforák segítségével

többször is előkerül. Egyszer a „határellenőrzés” képében nyer megfogalmazást a folyamat: „Ám látogasson csak el hozzánk a nyugati szellem minden újabb irányképviselője, de ne látatlanba, ne csempész úton, a vizsgálatot kikerülve. Állítsuk meg az országhatáron, kérdezzük meg tőle nyájasan, hol a hazája, miféle nemzetség szülötte, mi a keresetje és részvétteljes érdeklődés által vezéreltetve vizsgáljuk meg kissé tüdejét, máját és veséjét, mert ha baja van szegénynek, a kellő ápolásban óhajtjuk itt részesíteni a szerető vendéglátás minden lovagias szabálya szerint. Híre megy ennek csakhamar az érdekeltek között és nem leszünk annak kitéve, hogy bitang ál elmélet s czéda demimonde izlés szabadon ragályozhassa a magyar szívet és gondolkozást.” (Palágyi 1896a. 3.) Máskor a „megemésztés” képével találkozunk: „Táplálkozhatik a magyar szellem az idegen szellem emlőin, de aztán emészsze meg valóban. Válassza ki a lényének megfelelőt és dobja magától a haszontalant. A kritika maró lángjában oldja fel mind azt, a mit elsajátított, hogy valóban vérébe menjen át. Karolja át, ölelje föl mindazt, a mit a nyugat szelleme teremtett, de csak azért, hogy megbirkózva vele a saját nemzeti egyéniségét diadalra juttassa.” (Palágyi 1885c. 692.)

Következtetések: a kultúrától a politikáig

A különféle teoretikus kiindulópontok alapján – az egymástól eltérő nemzetfogalmak bázisán és a nemzeti kultúra receptivitásának/autochton jellegének egymástól eltérő reflektálása nyomán – a nemzetépítés aktuális feladatai tekintetében is különböző válaszok születnek. A három szerző írásai, egyszerűen fogalmazva, kétféle megoldást mutatnak: Palágyi következtetései megmaradnak a közvetlen kulturális

szféra teendői körében, Imre és Pekár következtetései ellenben átfogóbb, állami-politikai programok követeléséig is eljutnak.

Palágyi tehát, híven saját irodalomkritikusi-kultúraszervező szerepéhez, eminensen kulturális jellegű javaslatokat tesz. „Mennél jobban érezzük politikai életünk léha opportunizmusának és társadalom szakgatottságának deprimáló hatását”, magyarázza, „annál inkább kell hogy a nemzet művelődési érdekeire fordítsuk főfigyelmünket, mert az adott viszonyok között csak ezen az egy téren lehet nagyobb és messzire ható tevékenységet kifejezni”. Igaz ugyan, hogy „néhány évtized óta épen a kultúra terén tett a nemzet valóban számbavehető nagy haladást”, de, úgymond, „a kivivott eredmény még mindig nem áll arányban sem az erőfeszítésekkel és áldozatokkal, sem pedig a kor követelményeivel” (Palágyi 1885a. 113.). Fölfogása szerint a magyar nemzetépítés aktuális teendői, közelebbről, a hazai irodalmi-tudományos nyilvánosság formai illetve tartalmi fejlesztésében állnak. A magyar kultúrának formai tekintetben a régi intézmények megújítására illetve új intézmények megalapítására van szüksége. A nemzeti kultúra régi intézményei közül meggyőződése szerint az Akadémia szorul a legradikálisabb megújításra. Az Akadémia ugyanis nem tölti be a magyar tudományosság szimbólumának rá osztott szerepét: „inkább csak forma, keret, melyből a nemzet lelke mintha elszállni akarna” (Palágyi 1885a. 114.). Működésében nem csupán a szakemberi gőg, az „arisztokratikusság” – és ennek nyomán a „hiúság” és az „üres fennhéjázás” – érződik. Nagyobb baj, úgymond, hogy nem is törekszik az önálló magyar tudományosság eszményének megvalósítására: fölöslegesen széttagolja a tudományos erőket, képtelen bekapcsolni a magyar tudományt a nemzetközi tudományosság áramlatába. A tudományos munkálkodás erőit összpontosító megoldásokkal kellene kísérleteznie: elsősorban is tudománytörténeti bizottságot

kellene fölállítani benne, az újkori tudomány standard műveinek fordítására és magyarázó-kritikai jegyzetekkel való kiadására. Új intézményként főként a magyar és a nemzetközi tudomány kölcsönhatását erősítő folyóiratokra volna szükség: „minél tágabb csatornákat kell nyitni, melyeken keresztül a nyugat tudományossága hozzánk áradjon és hogy viszont saját munkálkodásunk eredményét a külföld elé kell vinnünk” (Palágyi 1885a. 130.) – egyrészt a külföldi tudományosság eredményeit itthon szemlélő, másrészt a magyar tudományosság eredményeit külföldön megismertető szemlét kellene tehát létrehozni. A magyar kultúra tartalmi fejlesztése pedig elsősorban a kritikai szellem erősítésében kell álljon. A kulturális önállóság alapja, ahogy már korábban számba vettük: a kritikai befogadás.

Imre és Pekár javaslatai ellenben túllépnek a kulturális szférán: ők közvetlen politikai követeléseket is megfogalmaznak. Figyelemre méltó, hogy különböző előföltevésekből indulnak ugyan ki – Imrét láthatóan neveléstudományi diszciplínájának, Pekárt meg határozottan naturalista-pozitivisták irányzatának a logikája mozgatja –, következtetéseik mégis számos tekintetben rokon vonásokat mutatnak egymással.

Imre tehát, a „nemzetneveléssel” azonosított szociális pedagógia elkötelezettjeként, az egyéni nevelés és a nemzeti közösség kölcsönös egymásra utaltságát tételezve jut sajátképpen politikai összefüggések megfogalmazásáig. Beállításában a nevelés végső célja, hogy az egyénben tudatossá tegye a nemzeti egységhez tartozását. „Azt a valóságot, hogy a nevelés a nemzet körében folyik és arra hat, egybe kell foglalnunk azzal a szükséglettel, hogy a nevelést minden részletében nemzeti tudatosság vezesse. Ezt a valóságot és ezt a követelményt foglalja magában a nemzetnevelés szava.” (Imre 1912. 69.) A nemzeti nevelés elméletének a nemzet „jellemén” és „helyzetén” kell alapulnia: ez a követelmény

pedig szoros kapcsolatba állítja a pedagógiát a néprajzzal-néplélektannal meg az eugenikával-fajegészségtannal. A néprajz-néplélektan, úgymond, az „együvé tartózó egyének közös sajátosságainak”, azaz a „nemzet tagjait más nemzet tagjaitól megkülönböztető” vonásoknak a megismeréséhez járul hozzá, az eugenika-fajegészségtan pedig az így megismert nemzeti jellem „nemesítésében” játszik szerepet. Az eugenika születő tudománya nagy várakozásokat ébreszt a nemzetnevelés elkötelezettjeiben. „Ha ugyanis a fajegészségtan kimutatja, hogy nemcsak a testnek jó és rossz tulajdonságai, betegségre és mentességre való hajlama, hanem az ember szellemi tulajdonságai, jó és gonosz hajlandóságok egyaránt, örökölhetők, akkor bizonyára megerősödik tisztán nemzetnevelési alapon az a kívánság, hogy a jó hajlandóságok öröklését elősegítsük, a gonoszakét meggátoljuk.” (Imre 1912. 88–89.) Az eugenika fogalomrendszere segítségével megújuló pedagógia ráadásul a nemzetkarakterológia hagyományos vizsgálódásait, a nemzeti jellemvonások reflexióját is magabiztosabban képes elvégezni. A „nevelői gondolkodás”, úgymond, „megfigyeli a nemzetben azokat a vonásokat, melyek hosszú időn át meglevő körülmények, életviszonyok hatása alatt rendszeren kifejlődnek, így a nemzetben megörökülnek, talán-talán öröklődnek is. Vagyis, a melyek a nemzet egyes tagjaiban nem egyéni vonások, hanem éppen a nemzeti egységben gyökerező közös vonások, a melyekről azonban tudnunk kell, hogy hasonló viszonyok között más nemzetben is éppen úgy kifejlődhetnek.” (Imre 1912. 90.)

A magyar nemzetnevelés időszerű feladata, a nemzet aktuális állapotát tekintetbe véve: a nemzetté nevelés. A magyar nemzet jelenlegi helyzetében ugyanis, úgymond, nem képez egységet. „Itt ugyan elsősorban a nemzetiségi különbségek ötlenek eszünkbe; de csupán a magyarságra gondolva is kétségtelen, hogy itt még

nincsen nemzet, mert hiányzik ennek legfőbb bizonyága: a közös nemzeti tudatosság.” (Imre 1912. 104–105.) A nemzeti egység megteremtése és a nemzeti tudatosság kialakítása nem szoros pedagógiai munka: átfogó politikai feladat. Közelebbről, az oktatásirányítás vonatkozásában, annak megakadályozását követeli meg, hogy a nemzetnél szűkebb körű célokat maga elé tűző – ezzel pedig a nemzetet akaratlanul is gyöngítő: a nemzeti tudatosságot nem fejlesztő, a nemzeti összetartozás-érzés kialakulását gátló – iskolai szerveződések működjenek: a nemzetiségi és az egyházi iskolák megszüntetését jelenti tehát.

Pekár biológista nemzetfölfogásával és a kultúrfejlődésről adott naturalista képével a természettörvények szükségszerű érvényesülésének elképzelése volna adekvát. A nemzetek közötti verseny mint létért való küzdelem, a kultúrfejlődés mint kultúrák közötti – és kultúrán belüli – harc: mindezeknek elvileg nem kellene összekapcsolódnok a központi beavatkozás gondolatával, nem szorulnak rá tehát állami-politikai intézkedésekre. A naturalista-biológista nemzetfogalmat és kultúrafölfogást Pekár gondolkodásában ehhez képest a központi beavatkozás határozott követelése egészíti ki. A létért való küzdelemnek az erősebbet megtartó és a gyöngébbet elpusztító törvénye szükségszerűen érvényesül ugyan, nekünk, nemzeti-faji kultúránk képviselőinek azonban kötelességünk minden eszközzel erősíteni saját kultúránkat: eszközeink közül pedig a legfontosabbak az állami-politikai eszközök. A „nemzeti nagyság” alapját képező „tisztá családi élethez” szükséges „egészséges, acélos, szép fajt” a „nemzeti embervédelem” feladata megteremteni (Pekár 1916. 329.).

A vonatkozó gondolatmenetek különösebb gondolati koherencia nélkül sorjázó ötletei mélyén a társadalmi-kulturális kérdéseket közvetlenül természeti-biológiai kérdésekre redukáló előföltevés munkál. A modern társadalom

meghatározó problémája eszerint egyszerűen valamiféle „humántenyésztési” intézkedéssorozattal kezelhető faji probléma: a „faj” „romlása”, „kulturális nivójának csökkenése” lényegében a felsőbb osztályok alacsony és az alsóbb osztályok magas szaporodási hajlandóságával függ össze. „Az elsőt illetőleg rá kellene beszélni az egységes, derék férfit és nőt: ne tekintsék oly könnyűnek az életet, ne legyenek a muló gyönyörök rabjai, faji, nemzeti, sőt kulturális kötelesség az ő életük s gondoskodjanak több gyermekről s ezek helyes felneveléséről. A másik bajt illetőleg vissza kellene szorítani a gyöngét a házasságtól.” (Pekár 1916. 336.) A gondolatmenet megfogalmazója érzi, hogy az európai kultúra egészének centrumában álló kérdéshez érkezett. „Modern társadalmunk a modern orvostudomány, egészségtan aggódó gondoskodása épp a gyöngét, a fogyatékoszt védi, protegálja s családi léthez juttatja. Ahol az átöröklés útján belevegyíti gyöngeségét, fogyatékosságait a fajba.” A gondolatmenet logikája azonnal kínálja a probléma megoldásának irányát. „A gyöngé túlságos védelmére vonatkozólag csak úgy lehetne intézkedni, hogy meg kellene szüntetni mind ama jótékonyági intézményeket, a mai nyilvános iskolai rendszereket s minden oly köztényezőt, intézményt, ami oda célzott, hogy a gyöngét, a tehetetlent oltalmazzuk.” A következtetés határozott levonásától azonban a gondolkodó hirtelen mégis visszaretten. A jóléti intézmények azonnali megszüntetése ugyanis, úgymond, ma „lehetetlen. A régi korban Spárta azt tette, hogy a gyöngé, csenevész gyermeket elpusztította. Ma teljesen lehetetlen, mert ez visszatérés volna a természet eredeti fajpusztító módszeréhez s az emberi művelődés meg nem fordulhat, vissza nem mehet a forráshoz, hogy megtisztuljon. Neki csak előre lehet haladnia vagy pedig – aláhanyatlania. Folytatni kell tehát előre az utat.” (Pekár 1916. 336; 337.)

Az elvi következtetéstől – az európai kultúrfejlődés egészének visszafordításától – visszariadó gondolatmenet ugyanakkor konkrét központi-politikai intézkedések sorát javasolja. Az „alkalmatlanok visszaszorítása” érdekében, egyfelől, a súlyosabb fogyatékoságban szenvedők házasságát korlátozó törvényt szorgalmaz, az „alkalmatlanok” „meddővé tételének” kezdetleges formájaként a börtön és az „elmebetegek” intézményét idézi, a faji átöröklés jelentőségét tudatosítandó pedig a közvélemény fölvilágosítása mellett érvel. A felsőbb osztályok „terméketlenségének megakasztása” érdekében, másfelől, a nagycsaládoknak kedvezményeket nyújtó, az egyedül élést ellenben szankcionáló gazdasági intézkedéseket javasol, illetve valamiféle „fajnemesítő vallás” gondolatának elterjesztése mellett foglal állást. Ez a vallás az „az emberiség tágabbkörű vallása”, amely, úgy mond, „nem csak az egyéni jólétre néz, hanem az egész jövőendő emberfaj legfőbb javára. Ha ily vallást árasztanának az emberek lelkébe, kétségtelenül nagy hatást tenné.” (Pekár 1916. 350.)

„Nemzeti filozófia”: igen vagy nem?

A magyar filozófia lehetőségének illetve szükségességének kérdésére végül megint egymástól eltérő válaszokkal találkozunk. A saját pozíciójára bölcséletileg kevésbé reflektáló Imre lényegében irrelevánsnak tekinti a neveléstan fundamentumául szolgáló filozófia saját vagy idegen jellegét, a részletes filozófiatörténeti szituálást végző Pekár is megmarad a sajátképpen „nemzeti filozófia” pozitivista jellegének rögzítésénél, csupán Palágyi teszi meg határozottan a kultúra szervezőerejévé az idegen hatásokat kritikailag földolgozó, önálló filozófia gondolatát.

Imre csak általánosságban foglal állást mellette, hogy a nevelés elméletének sajátképpen filozófiai alapra kell épülnie: hogy azonban ez a megalapozást nyújtó filozófia közelebbről milyen is kell legyen, arról nem nyilvánít határozott véleményt. Méltánylandónak tartja tehát, úgymond, azt az „az utóbbi időben újra erősödő kívánságot”, „hogy a nevelélmélet a bölcsészetre támaszkodjék. Sőt épen az egész nevelői gondolkodás egysége és mélysége megköveteli, hogy a ki a nevelésen elmélkedik, bölcsész legyen.” A nevelélmélet e reménybeli filozófiáját pusztán a bölcsélet „egyetemességével”, „életfilozófiai” nyitottságával és „értékfilozófiai” relevanciájával kapcsolja össze. A nevelélmélet bölcselője „legyen képes és hajlandó minden kérdést lehető egyetemességében megfontolni, hiszen az emberi élet feladataival van dolga, értékeket kell mérlegelnie és meghatározni, igazat, szépet és jót tisztán látnia, hogy mindezek segítője lehessen. Ezért tehát nem is csak úgy, mint eddig, hanem teljesebb mértékben kell a bölcsészeti kutatásokkal eleven kapcsolatban lennie. Határozott eszmény nélkül a nevelés elmélete értéktelen. Azonban az eszmény kitűzésekor nem maradhat csak általánosságokban, hanem a nemzethez kell alkalmazkodnia. Érvényesülésének ez a feltétele.” Ezt a nemzethez alkalmazott bölcséletet a gondolatmenet mindazonáltal nem határozza meg egyértelműen: „[h]ogy bölcsészeti alap és művelődési keret egyaránt szükséges, abban nem lehet kétség”, ám „[l]ehet ezt készen venni át másról, a hogyan bele lehet illeszkedni valamely bölcséleti rendszerbe is” (Imre 1912. 98–99.).

Pekár alapos filozófiai helyzetelemzés keretei közé helyezi saját törekvéseit, ám a sürgetett magyar „nemzeti filozófia” tartalmi vonásait homályban hagyja. Filozófiai helyzetelemzésének alapgondolata egyfajta kortársi filozófiai reneszánsz rögzítése illetve a bölcsélet „voluntarisztikus evolucionizmus” irányzatával történő

összekapcsolása. Az elemzés szerint tehát, egyfelől, a századforduló a filozófiai szellem reneszánszát hozza magával: kulturális, művészeti és irodalmi törekvések egyaránt a filozófiai világmagyarázat újjáéledésének irányába mutatnak – az előző század agnosztikus-pozitivistikus szaktudományosságával szemben az új század megint a filozófia jegyében szerveződő korszakot hoz el. A gondolatmenet érvelésében, másfelől, ennek a filozófiai reneszánsznak a meghatározó tartalmi összetevőjét a „voluntarisztikus idealizmus” irányzata fogja képezni. Ha a 18. század a racionalizmus, a 19. század meg az idealizmus százada volt, akkor a 20. század a voluntarizmus százada lesz: voluntarizmusa ugyanakkor az evolucionizmus eredményeivel fonódik össze. A „voluntarisztikus idealizmus”, közelebbről, az előző század két meghatározó irányának kibékítése nyomán alakul ki: az idealizmus és a pozitívizmus összekapcsolódásának eredményeként jön létre. A 19. század idealizmusa Fichte szubjektív idealizmusától Hegel objektív idealizmusán keresztül Schopenhauer szubjektív voluntarizmusáig jut el, pozitívizmusa pedig a darwini-spenceri fejlődélmélet evolucionizmusáig ível. Voltaképp mindkettő Kant régi problémájára, a Ding an sich-re kísérel meg választ adni: Kant hatása, úgymond, „mérsékli az idealizmusz túlzásait”, ugyanakkor „gátat vet a pozitívizmusz agnoszticizmuszának”. „Ha most közelebbről tekintjük e filozófiai fellendülést, a felnövekvő mind általánosabb világfelfogást, akkor azt kell mondanunk, hogy az idealizmusz új virágzásával állunk szemben. Visszahatás lehet ez a pozitívizmusz agnoszticizmuszára. Mindamellet nem a régi szubjektív idealizmusz ez, hanem voluntarisztikus, evolucionista idealizmusz.” (Pekár 1916. 159; 160.)

A filozófiai kontextualizálás – a filozófiatörténeti folyamatok széles ívű rögzítése – ugyanakkor nem kapcsolódik össze a „magyar filozófia” valamiféle leíró fogalmának részletes ábrázolásával vagy normatív fogalmának alapos kibontásával.

Pekár koncepciójából nyilvánvalóan a filozófia fogalmának nemzeti meghatározása következik: a „nemzeti filozófia” egyrészt a magyar nemzetkarakterrel adekvát bölcseletnek fog mutatkozni, másrészt a magyar faji-kulturális harcot elősegítő bölcseletként kell megfogalmazódjék. Ennek a sajátképpen magyar, nemzetkarakterológiai leírt és fajok létért való küzdelmének szükségletei szerint ideológiailag előírt „nemzeti filozófiának” a részletezése helyett mindössze a spekulatív német és a józan magyar gondolkodás ismert toposzait visszhangzó nemzetkarakterológiai szembeállítás keretében kapjuk meg a „magyar filozófia” kurta jellemzését. A magyar nemzetkaraktert jellemző „józan erő, határozottság, természet szerint kizárja az elvont gondolkodás kedvelését. Azért mondjuk a filozófiát német tudománynak, mert az elméleti, elvont gondolkodás mesterei, a németek fejlesztették ki. Ezért oly ellenszenves a magyarnak s ezért volt oly soká népszerűtlen hazánkban a filozófia. A németnek való, azt mondták, nem a magyarnak.” (Pekár 1906. 74.) A „józanság”: „fajunkat minden erőszakos túlzástól megóvó”, „áldásos jellemvonás” – „[e]z az, ami sohasem fogja befogadni fajunkban a német szubjektív ideálista filozófiai iskola: Fichte, Schelling, Hegel metafizikai túlzásait, merényleteit a józan észsel szemben.” (Pekár 1906. 77.) A „józanság” „faji jellemvonása” nem csupán a spekulatív német filozófiával való szembenállásunkat alapozza meg: azt is lehetővé teszi, hogy „könnyebben tegyük magunkévá” az „újabb, józan, pozitív irányú felfogást” (Pekár 1906. 79.). Ez, a pozitivizmussal fönnálló rokonság lesz az egyetlen, amit az olvasó végül is megtud a magyar „nemzeti filozófia” tartalmi jellemzőiről.

Palágyi gondolkodásában a sajátosan magyar „nemzeti filozófia” követelése határozottabb megfogalmazást nyer, tartalmi összetevői azonban hasonlóképp elmosódottak maradnak. Egyfelől tehát, kritikai recepción alapuló kulturális

önállóságot követelő koncepciója szerint a magyar nemzetnek, ahogy önálló tudományra, irodalomra és művészetre, úgy önálló filozófiára is szüksége van. Fölfogásában a filozófia, ráadásul, nem csupán az egyik kultúrterület a többi között: a kultúraépítés középponti szféráját képezi. Mint a tudományszervezés központosítását követelve határozottan megfogalmazza: „[e]zt a központosítást pedig csak a bölcselet vállalhatja magára: az a bölcselet, melyről mi gyakran józan eszünkre hivatkozva oly kicsinylőleg beszélünk”. A gondolatmenet a filozofikus német és a „filozófiaellenes” magyar gondolkodást szembeállító toposzt egyszerre fölhasználva és vitatva mondja, hogy „[m]aguk a németek is nagyon idegenkednek ma a bölcselkedéstől, de ők tehetik, mert ők annakidején már eleget filozofáltak. Ők megengedhetik maguknak azt a luxust, hogy a filozófiát fitymálják, mert ő nekik van filozófiájuk, de minekünk ez idő szerint a tudományok között a bölcseletre kellene a fősúlyt fektetnünk, mert csak ez tehet bennünket képessé a tudományok magvát átültetni és csak ez szervezi munkásságunkat egységesen és központosítja az erőket tervszerűen olyformán, hogy később a nagyobb és nagyobb munkafelosztásra is áttérhetünk, sőt még az erőszétforgácsolás sem igen válhat ártalmunkra.” (Palágyi 1885a. 130.) Másutt, a „magyar eszményeket” számba véve, az „egységes világfölfogást” nevezi a nemzetépítés fundamentumának. „A magyar nemzetnek elébb-utóbb annak tudatára kell ébrednie, hogy a mi nemzetet mindenekfölött erőssé, hatalmassá tesz, az első sorban az egységes világfelfogás, a változhatlan jellem, melyet nem lehet minden más nemzetből kiinduló mindennemű divatnak kénye-kedve szerint alakítania, változtatnia. Mint a hogy az egyén csak akkor nevezhető igazán egyénnek, ha nemcsak testi ereje és gyakorlati eszélyessége, hanem önmagában megállapodott önálló gondolkodása van: úgy az a nemzet igazán nemzet, mely saját világfelfogással bír.” (Palágyi 1896c. 130.)

Másfelől azonban az így körvonalazott magyar „nemzeti filozófia” programatikusan nem nyer határozott alakot. Palágyi publicisztikájából és esszéisztikájából csak annyit tudunk meg róla, hogy kritikailag viszonyul az idegen gondolatokhoz és önállóságra törekszik. Hogy tartalmilag mit is foglaljon magába, arra nézve nem itt kapunk válaszokat: Palágyi bölcseleti műveiből kell kiolvasnunk őket. Ezek a művek sehol sem utalnak közvetlenül a „nemzeti filozófia” meghirdetett programjára, lényegi törekvésük azonban minden esetben pontosan ez: a kritikai befogadáson alapuló, önálló bölcseleti álláspont kialakítása. Ebben az értelemben mind korai, ismeretelméleti-logikai illetve tér- és időelméleti munkái, mind kései, vitalista fordulata után született művei a befogadott gondolatok kritikai átformálását valósítják meg: az előbbiek az antimetafizikai pozíció metafizikai bírálataira és a dualista elméletek monista kritikájára építve próbálkoznak önálló bölcseleti álláspont kialakításával, az utóbbiak egyfelől a mechanikai, másfelől a pszichológiai megközelítésekkel szemben igyekeznek sajátképpen „vitalista” megközelítést érvényesíteni. (Bogdanov 2004. 98–99; Hell–Lendvai–Percz 2000. 53–61.)

Ebben az értelemben Palágyi filozófiája „nemzeti filozófiaként” értelmezhető: bölcseletét a tőle magától iniciált „nemzeti filozófiai” koncepció megvalósításának törekvéseként lehet szemlélnünk tehát.

X. „Objektív” és „primitív”

Karácsony Sándor

„A magyar filozófia is a dolgok gyakorlati létéből kiindulva halad a valóságos egyetemes létezés felé, akkor visszafordul, voltaképpen megkerüli a végtelent, s akkor »igaz«, ha visszatál a gyakorlati léthez s értelmezi és igazolja azt. Objektív és primitív filozófia ez.”

(Karácsony 1990. 343.)

„[A]z a nagyon vázlatosan megrajzolni merészelt két lelki vonás, hogy »objektív« és »primitív«, legalább néhány százmillió más lélekre is érvényes. Ami sajátosan magyar benne, mindössze annyi, hogy egy bizonyos közös történelmű és egyazon geográfiájú embercsoport egyedeiben különös körülmények között is (Európa, keresztyén kultúra) felismerhető.”

(Karácsony 1939. 210.)

A két gondolatot együtt olvasni: legalábbis meglepő. Az előbbi a szubsztantíve fölfogott „magyar filozófia” egyediségét határozza meg, mondván: annak két attribútuma az „objektív” és a „primitív” jelleg. Ez az „objektív és primitív filozófia”, úgymond, a „dolgok gyakorlati léte” és a „valóságos egyetemes létezés” között oszcillál: előbb fölemelkedik, majd „visszafordul”. Az utóbbi viszont, hirtelen fordulattal, elárulja: amit korábban a „magyarság” egyediségeként határozott meg, az voltaképp egyetemes lelki vonás. Nem sajátosan magyar tehát: bizony, „legalább néhány százmillió más lélekre is érvényes”.

A „magyar filozófia” „objektív” és „primitív” voltáról elmélkedő, a magyarság lelki attribútumait azonban más népekben is fölismeri képes gondolkodó a hazai filozófia történetének nehezen megközelíthető alakjai közé tartozik. Karácsony Sándor (1891–1952) teoretikus életművét két paradoxon határozza meg. Karácsony, egyrészt, a rendszeralkotás igényével föllépő teoretikus, aki azonban magától a „rendszer” fogalmától határozottan idegenkedni látszik, másrészt, filozófiai szintű magyarázóelmélet kidolgozására vállalkozó gondolkodó, aki azonban az európai „filozófia” hagyományos vállalkozásával szemben rendkívül szkeptikusnak mutatkozik. Az „antiszisztematikus” rendszeralkotó és az „antispekulatív” filozófus: két olyan paradoxon, amely nyilvánvalóan határozottan megnehezíti életművének érdemi értékelését.

Karácsony, egyfelől tehát, saját pedagógiai elképzeléseit megalapozandó, alkalmi írásait rendszerező kötetekbe gyűjti össze, kötetei sorából pedig egy nagyarányú rendszer körvonalai bontakoznak ki. (Lendvai 1982. 811–816; Lendvai 1993. 11–13.) A rendszer az individuálpszichológia hagyományos, tudatfilozófiai alapú kategóriáit – az értelemtől az érzelmen, az akaraton és az „életérzésen” keresztül a hitig – „társaslelki” kategóriákká alakítva, a társadalomfilozófia számos problémáját – a nyelvtől a művészetten, a „társadalmon” és a jogon keresztül a vallásig – szisztematikus reflexió tárgyává teszi. Rendszerező törekvései ugyanakkor nem kapcsolódnak össze a rendszer fogalmának afirmatív elfogadásával. Az európai tudományos hagyomány rendszerfogalmával – a „mesterséges rendszerrel” –, figyelemre méltó módon, a „természetes rendszert” állítja szembe. A „tudomány berkeiben szorgoskodók” által rendszernek nevezett „mesterséges rendszerrel” ellentétben a „természetes rendszer”, úgymond, a tudományos tevékenység nyomán mintegy spontán alakul ki. „Ha az ember [...] minden különösebb rendszer nélkül él

és mozog tudományosan és elég intenzíven, no meg jó ideje él és mozog, működése nyomán, még egy kicsit annak következtében is természetes rendszerben mutatkoznak gondolatai.” (Karácsony 1942b. 9.) Formális-tudományos rendszerének szisztematikus kifejtését hiányolókkal vitatkozva a maga teljesítményét efféle „természetes rendszernek” minősíti: „azt hittem, eddig azt hittem, már régesrégén kifejtettem a rendszeremet. [...] [N]em is igen tehettem egyebet, hiszen nincs külön rendszerem, hanem az a rendszerem, hogy élek és mozgok, gondolkodván.” (Karácsony 1942b. 8.)

Karácsony, másfelől, egyértelműen a filozófiai elmélet felé nyitott tevékenységként értelmezi saját teoretikus munkálkodását: rendszerében a „társaslelki” és a „társaslogikai” megközelítés mellett a társasviszonyulás „filozófiájának” is határozott szerepet szán. Kidolgozott elmélete – az egyes társadalmi és kultúrszférák szisztematikus reflexiójával – pedig filozófiai elméletképzés eredményének látszik: sajátos, történetfilozófiai keretbe foglalt kultúrfilozófiai magyarázóelméletként fogható föl. A filozófia iránti nyitottsága és elméletének egyértelmű filozófiai karaktere dacára azonban határozott elvi ellenérzéssel viseltetik a „filozófiával” mint nyugati/európai szellemi vállalkozással szemben. A spekulatív, fogalmi elvonatkoztatásokkal építkező és absztrakt kategóriákkal operáló filozófiát nyomatékos bírálattal illeti: valamiféle nem-európai, „antispekulatív”, „valóságközeli”, absztrakciótól mentes és az elvont kategóriákról lemondó bölcséletet ajánl helyette. Meggyőződése szerint bizonyíthatatlan és bizonyíthatatlan a tétel, amely szerint „a filozófia az európai vagy éppenséggel a német, esetleg éppen csak a kanti filozófiával egyenlő” (Karácsony 1944b. VI.). Hiszen, úgymond, „[n]em muszáj absztrahálni a magasabb rendű gondolkozás rendjén csak azért, mert a nyugateurópai népek általában véve úgy szokták”

(Karácsony 1944b. V.). A „magyar észjárás” például, a nyugatival-európaival szemben, „sem nem elvonó, sem nem kategorizáló, sem nem spekulatív” (Karácsony 1941. XIV.).

A következő fejezet ennek az „antiszisztematikus” és „antispekulatív” gondolkodónak a „magyar filozófiáról” alkotott elképzeléseit kíséri meg rekonstruálni. Érvelése négy gondolatmenetre tagolódik: Karácsonynak előbb nemzetkarakterológiai nézeteit villantja föl, utána magyarságfogalmát bontja ki, majd a magyarság közvetítőszerepéről alkotott elképzeléseit idézi föl, hogy végül a „magyar filozófiáról” vallott fölfogását vázolja.

Nemzetkarakterológia: affirmatív vagy kritikus?

A magyar gondolkodás – más megfogalmazásban: „magyar lélek” vagy „magyar észjárás” – megközelítésének kiindulópontjaként Karácsony gyakran a hagyományos nemzetkarakterológiai nézetekből indul ki. Ezeket a nemzetkarakterológiai nézeteket hol affirmatívan idézi, hol kritikusan reflektálja: saját megoldásaihoz afféle ugrópontnak tekinti tehát.

A nemzetkarakterológia affirmatív fölhasználásának jellegzetes példája a „vendég” és a vendéget fogadó „gazda” jellegzetes „viselkedését” tipizáló gondolatmenet. Eszerint mind az idegenbe látogató vendég, mind az idegent vendégül látó házigazda nemzetileg karakterisztikusan eltérő „lelki viselkedéssel” jellemezhető. E mögött a – helyenként történeti gyökereikkel együtt fölillantott „lelki beállítódásoknak” az enumeációja nyomán rögtönzött – tipológia mögött nem nehéz fölismerni hagyományos nemzetkarakterológiai sztereotípiák hatását. Az angol vendég így, például, „Angliát akarja mindig megvenni a pénzéért, egy darab Angliát

keres nálunk is”; az amerikai ezzel szemben „fel akarja vásárolni a nálunk kapható, mondjuk, kissé egzotikus Európát”. A német vendég „lehetőleg keveset akar adni cserébe, akármit is vett vagy kapott útközben”, [j]utányosan, kis rezsivel akarja megjárni a világot”; a francia, ellenkezőleg, „válogatós, mert ő a pénzéért ellenértéket akar, és azt nézi, hogy megéri-e a pénzét az, amit kap”. Az olasz, „ha idegenbe megy, és különösen ha hozzánk jön, akkor egy kicsit elmegy hazulról, tehát semmit sem akar, ami a hazájára emlékezteti”; a lengyel, pontosan ellentétesen, ha „idejön hozzánk, egy kicsit hazajön, mert otthon nincs meg neki az, amit itt igényel, jóllehet valaha megvolt neki is” (Karácsony 1942a. 384–385.). A „vendég” típusához hasonlóan a „gazda” típusa is nemzetileg eltérő karakters vonásokat mutat. Az angol vendéglátó, például, „úgy veszi a dolgot, hogy az idegenforgalom is üzlet”, az amerikai viszont „tudja, hogy hozzá csodákat jöttek látni, és a lehetőségeket keresni”. A német „egy kicsit mindig vigyáz a vendégére”, az az érzése, „hogy valami titkot el akar onnan vinni, ennek következtében túlságosan sokat nem szabad neki mutatni”. Az olasz „tisztában van vele, hogy: hozzám pedig fognak jönni az emberek mindig, túlságosan nem kell magamat megerőltetnem, mert nagy a választékom” (Karácsony 1942a. 386.). A könnyed kézzel odavetett jellemzések világosan mutatják: megfogalmazójuk legitim tudásterületnek gondolja a nemzetkarakterológiát, és aggályok nélkül fölhasználhatónak tekinti annak tradicionális toposzait.

A nemzetkarakterológiára irányuló kritikai reflexió markáns megnyilvánulása a „magyar lélekről” közölt fejtegetéssorozat. A nemzetkarakterológiát ez is hasznos, sőt szükséges vállalkozásnak látja, ám az annak keretei között megfogalmazott, a magyar nemzetkarakterre vonatkozó hagyományos toposzokat határozott kritika

tárgyává teszi: a magyar „erények és bűnök” régi lajstromát – a régi nemzetkarakterológiát átépítő – új magyarázóelméletben értelmezi újra.

A kiindulópont a magyarság mibenlétére vonatkozó bizonytalanság éles kritikája. A „mi a magyar?” kérdésre adott határozatlan válasz nem csupán maga is valamiféle nemzetkarakterológiai jegy: másutt elképzelhetetlen hiányosság. „Ha megkérdeznénk tíz magyar embert, hogy miben áll a magyarságuk, tízen tízféleképpen válaszolhatnának. [...] Ha tíz németet a németsege, tíz franciát a franciasága, tíz angolt az angolsága felől kérdeznének meg, sokkal jellemzőbben és jóval egyöntetűbben válaszolnának nálunknál.” (Karácsony 1938. 3.) A bizonytalanság fölszámolásához, a „tudatosuláshoz”, úgymond, szakítani kell a magyarságra vonatkozó közvélekedés „dilettantizmusával”, „hanyagságaival”, „avultságaival”, „tévedéseivel” és kifejezett „hazugságaival”. A gondolatmenet logikája szerint e feladat végrehajtása érdekében elsősorban is sorra kell venni, és meg kell cáfolni a magyar nemzetkarakterre vonatkozó tradicionális toposzokat: át kell értelmezni a „magyar erények” és „magyar bűnök” hagyományos listájának tételeit. A tételek sorában a „magyar erények” között a „lovagiasság” erénye és a „turáni lovas” képe, a „magyar bűnök” között pedig a „szalmaláng”, a „széthúzás”, „patópáloskodás” és a „sültgalamb-várás” kerül sorra.

A gondolatmenet érvelése az említett „magyar erények” rajzát valamiféle materializmusban marasztalja el. A „turáni lovas” képe mögött meghúzódó – téves – koncepció szerint, úgymond, a „magyarság” nem lelki probléma, hanem materiális tényezők eredője. A „magyar bűnök” pedig valójában nem is bűnök: a „magyar magatartás”, a „magyar adottság” megnyilvánulásai. Az argumentáció szerint valamennyi fölsorolt, hagyományos bűn valójában sem nem bűn, sem nem erény: inkább „bizonyosfajta mód, ahogy a bűnök vagy erények egyaránt

megnyilvánulhatnak” (Karácsony 1938. 20.). Voltaképpen mindegyik a magyarság ázsiai eredetéből, illetve átmeneti, Európa és Ázsia, kelet és nyugat közötti helyzetéből származik. A „széthúzás” sok baj forrását jelentő, egyben azonban jelentős előnnyel is járó vonása így az egyszerre ázsiai és európai lét kettősségét sűríti magába: a „másik ember képzetét” adja a „saját Én-em mellett”. A „szalmaláng” is, a „patópáloskodás” is meg a „sültgalamb-várás” is egyaránt jellegzetesen ázsiai vonás. A „szalmaláng” valójában az ázsiai „időtlen idő” aktivitása: a magyar történelem fordulataiban, a magyarság rokontalansága következtében igenis gyakran szükséges pillanatnyi lelkesültséget fejezi ki. A „patópáloskodás”, ellenkezőleg, az említett „időtlen idő” passzivitását jelenti: a hosszú szenvedés elviselését lehetővé tévő passzív rezisztencia alapjául szolgál. A „sültgalamb-várás” a végtelen térben és időtlen időben előremozgó vagy veszteglő – ám a kimért tér és kimért idő ok-okozati viszonyában élni kényszerülő – magyar lélek csodavárását tükrözi. (Karácsony 1938. 20–23.)

A nemzetkarakterológia – a fölsvillantott gondolatmenetek egyértelművé teszik – alapvető vonatkoztatási pontját képezi tehát Karácsony vállalkozásának. Sajátos, átépített nemzetkarakterológia azonban ez: a maga társaslélektanára épített nemzetkarakterológia. Mint ilyen, egyként különbözik a naturalista-materialista fajelméleti és a hegeliánus-idealista szellemtudományos nemzetkarakterológiáktól. (Lányi 2000. 159–165.)

Magyarság: szubsztancia vagy társasvonatkozás?

Fokozatosan kiépülő, az egyedi tanulmányok tematikus kötetekbe gyűjtése nyomán körvonalazódó rendszerében Karácsony a „magyarság” sajátos szerűségének törvényeit

keresi. Vállalkozása ebben az értelemben jellegzetesen a korabeli kelet-közép-európai nemzetkarakterológiai diskurzushoz (Banac–Verdery 1995, Trencsényi 2004), illetve a korszak hazai „mi a magyar?” vitáihoz (Lackó 1988, Kovács 2004b) látszik kapcsolódni. A kérdésre fogalmazott válaszkísérletei azonban mindinkább elszakadnak a diskurzus erővonalaitól és a viták kontextusától: lassanként határozottan egy egyetemes társadalomfilozófiai rendszer vázlatával szolgálnak. A „magyart” és az „egyetemes emberit” korabeli műveiben azonban nem azonosítja egymással határozottan: az átfogó társadalomfilozófiai szisztéma mindig rejtve marad úgymond a magyarság sajátosságát kutató kísérletek fölszíne alatt. Amikor tehát a gondolatmenetek a nyelvről, a művészetről vagy a társadalomról tesznek általános megállapításokat, mindig hangsúlyozottan a magyar nyelvről, a magyar művészetről meg a magyar „társadalomról” beszélnek. Későbbi, a háború utáni visszaemlékezésében egyrészt mesterséges mimikrinek minősíti ezt az eljárást, másrészt természetes gondolati evolúció eredményének látja, hogy túljutott rajta. Egyfelől tehát azt állítja: a „régi világban azt kellett mondanom a szubjektívre és komplikáltra az objektív és primitív mellett, hogy nyugateurópai, indogermán, német féleség, emezek is keleteurópai, ázsiai, magyar féleségek” (Karácsony 1945. 11.). Másfelől ugyanakkor beismeri: az „igazságnak tartozom azzal, hogy megvalljam őszintén: fokról fokra jutottam idáig, sokáig magam is »magyar«-nak véltem azt, ami »humánus«” (Karácsony 1945. 11.). A mimikrit befejezve és az evolúciót befutva azonban immár nincs akadálya, hogy azonosítsa egymással a „magyart” és az „egyetemes emberit”. „A »magyar« nem magyar immár gondolkozásomban a nyilvánosság számára sem, hanem egyetemes emberi.” (Karácsony 1945. 11.).

A magyar mivolt sajátosságainak meghatározását célzó, újra és újra megismételt kísérletei során két kiindulópontot választ: egyfelől a magyar nyelvet,

másfelől a maga saját „magyarságát”. A „magyarság” megközelítéséhez meggyőződése szerint tehát két úton lehet eljutni: vagy a nyelv elemzésén keresztül, vagy a magyarság individuális föltárása felől elindulva. A két megközelítés közül azonban, kétségtelenül, az előbbi lesz a meghatározó, az utóbbi alárendelt marad.

Az előbbi érvelés kiindulópontja a nyelv tapasztalati ténye: a „magyarság” megközelítését tehát a magyarok nyelvének interszjektív közege teszi lehetővé. Karácsony vállalkozása ebben az értelemben tehát nem egyszerűen valamiféle metafizikai meggyőződésből származik: közvetlenül inkább nyelvtudományi alapokon nyugszik (Fabricius-Kovács 1967, Vekerdí 1985, Kovács 2004b). „Az egyetlen egészen bizonyosan magyar valami, amit ismerünk és elismerünk”, szól a belátást legegyszerűbben megfogalmazó gondolatmenet, „a magyar nyelv. A magyar nyelvet kétségkívül belső adottságaiban élő, sajátos magyar kultúra ereje feszítette olyan formává, amilyenné éppen fejlődött. Ha tehát ezekre a kultúrtartalmakra a siker reményében akarunk vadászni, egyféleképpen cselekedhetjük: a magyar nyelv sajátosságaiból következtetve vissza a sajátos magyar kultúrtartalomra.” (Karácsony 1939. 135.) A belátás szerint, a legáltalánosabban megfogalmazva, valamennyi nyelv sajátos lelket/„észjárás”/gondolkodást tükröz: az adott nyelv szerkezete meghatározza a nyelvhasználó közösség lelkét/„észjárását”/ gondolkodását – a fogalmakat a gondolatmenetek egymással váltva használják. A részben Saussure nyelvelméletére, részben Wundt „néplélektanára”, részben pedig Gombocz Zoltán nyelvfölfogására támaszkodó elképzelés (Karácsony 1947; Lendvai 1993. 18–19; Lányi 2000. 21; Kovács 2004b. 168–170.) egyesíti tehát magában a nyelvtudományi és a társadalomlélektani megközelítést: a nyelvet a közösségi használat felől közelíti meg, illetve megfordítva, a társadalmi közösség működésének magyarázatában kiemelkedő szerepet szán a nyelvhasználatnak. A magyar lélek/

„észjárás”/gondolkodás megkülönböztető vonása eszerint az objektivitás és „primitívség”, szemben az indogermán/német lélek/„észjárás”/gondolkodás szubjektivitásával és komplikáltságával. A szembeállítás alapja eminensen nyelvi: a „szubjektivitás” a beszélő alany szempontjának előtérbe helyezését, a „komplikáltság” pedig, az előbbi következtében, az alárendelő szerkezeteket jelenti, a nyelvi „objektivitás” – ellenkezőleg – az alany szerepének az általa mondottakhoz képest való viszonylagos háttérbe szorulását, a „primitívség” pedig a mellérendelő szerkezetek gyakori használatát fejezi ki. Így, ilyen nyelvi kiindulópont alapján állítja tehát a legkülönbözőbb összefüggésekben a gondolkodó, hogy a magyar – illetve átfogóbban: az ázsiai – lélek/„észjárás”/gondolkodás szubjektív és komplikált, a német/indogermán – illetve megint átfogóbban: az európai – viszont objektív és „primitív”.

Az utóbbi, a gondolkodó saját „magyarságára” építő megközelítés premisszája a kérdést fölvető gondolkodó „magyar” voltának megkérdőjelezhetetlensége: a „magyarságra” történő reflektálás tehát a gondolkodó szubjektumának valamiféle introspekcióján alapul. Ez a megközelítés ugyanakkor az előbbi megközelítés főáramához képest afféle mellékszólam marad: mint afféle individuálpeszichológiai kiindulópontú kísérlet, a meghatározóan társaslélektani lapozású rendszerépítő számára szükségképp csak alárendelt szerepet játszhat. Mint az erre vonatkozó legjelentősebb gondolatmenet fejtegeti, „[a] magyar világnézet leghamarabb és legdöntőbb érvénnyel olyasvalami lehet, mint ahogy én nézem a világot, mert a magam magyarsága nem problematikus előttem”. E szerint semmiképp nem juthatni el „a »magyar«-sághoz másképen, mint a valóságon keresztül” (Karácsony 1941. XIV.). Márpedig „[a] valóságnak a kiinduló, hogy ne mondjam, fejjállomása: én vagyok, az én valóságos és kétségbevonhatatlan

magyarságom. Én, a magyar vagyok magam számára a legközelebbi kezemügyébe eső valaki, aki magyar. Az én olyan amilyen voltom az a valami, ami magyar.” (Karácsony 1941. XIV.) A fejtegetés megfogalmazója intuitíve azonosítja saját származásának és indulásának tényeit a „magyar” mivolttal: családi eredete folytán „református, nemes, magyar vérként” (Karácsony 1941. XII.), falun és tanyán nevelkedett gyerekként „magyar, kuriális nemes és reformátusként” (Karácsony 1941. XIII.) identifikálva önmagát. „Egy szóval: mindmáig megmaradhattam annak, aminek születtem és felnevelkedtem: fizikai és szellemi tekintetben egyformán függetlennek és magyarnak.” (Karácsony 1941. XIII.) „Azt hiszem, nem tévedek nagyot, ha megkockáztatom a kijelentést: valószínű, hogy minden tekintetben magyar nézi a világot, ha én nézem, magyarul nézi úgy, ahogy én nézem és magyar a világ, amit én nézek.” (Karácsony 1941. XIV.) A gondolatmenet, nem nehéz fölismerni, azonosságot tételez a szerző saját személyes identitása és általában a magyar azonosságtudat között: az eljárás nyomán *a* magyar, egyszerűen szólva, az „alföldivel”, a „reformátussal” és a „köznemesivel” azonosul. (Lendvai 1993. 22–23; Lányi 2000. 64–65.) Ami tehát kiindulását tekintve a „magyarság-meghatározás” valamiféle individuálpszichológiai alapú, introspektív eljárásának látszott, végső elemzésben az is társadalmi–történelmi jellegű, vagyis közösségi alapú módszernek tűnik.

Karácsony összességében, lehet mondani, föloldja a tradicionális nemzetkarakterológia metafizikusságát: ábrázolásában enyhül a magyar nemzetkarakter hagyományos esszencializmusa. Ábrázolásában a „magyarság” nem annyira valamiféle szubsztanciának, mint inkább sajátos „társasvonatkozásnak” tűnik.

Ázsia és Európa határán: a magyar küldetés

A gondolatmenetek fontos összetevője a magyarság európai vagy ázsiai karakteréről folyó hagyományos vita ismert toposzainak fölhasználása és továbbalakítása. Karácsony megfogalmazásai itt egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul leíró és előíró jellegűek.

A leíró megfogalmazások középponti gondolata a magyarság közvetítő szerepének rögzítése. A magyarság eszerint egyszerre ázsiai és európai nép: történeti gyökerét tekintve ázsiai, fejlődésének irányát tekintve ellenben európai. Történeti gyökeréből származik, úgymond, lelkének formája, fejlődési iránya adja viszont a tartalmát. A magyarság, legáltalánosabban kifejezve, ázsiai forma és európai tartalom szintézise. „A magyar lélek: Ázsia lelke. A szubjektív és komplikált európai lélekkel szemben a magyar lélek mindig: ázsiai jellegű. Az, amit a magyar lélek nyelvvel élve és minden egyéb megnyilvánulásában kifejezni próbál, már Európa, de az, ahogy kifejezi (tárgyiasan és egyszerűen), az Ázsia. Ez az ázsiai módon megélt Európa teszi a magyar lelket sajátosan, egyedülállóan »magyar«-rá.” (Karácsony 1938. 19.) „[L]elki alkatunk formája [...] ázsiai, tartalma azonban igenis európai tartalom, ha módosul is és keresztülszűrődött a magunk sajátos egyéniségén.” (Karácsony 1942a. 411.) A magyarság természetesen, ezt a gondolatmenet határozottan rögzíti, nem egyedül közvetít az ázsiai és az európai, a keleti és nyugati között. A magyar lélek két ázsiai vonása – az „objektív” és „primitív” jelleg – ugyanis még „legalább néhány százmillió más lélekre is érvényes. Ami sajátosan magyar benne, mindössze annyi, hogy egy bizonyos közös történelmű és egyazon geográfiájú embercsoport egyedeiben különös körülmények között is (Európa, keresztyén kultúra) felismerhető.” (Karácsony 1939. 210.)

Az „Ázsia” és „Európa” elvont fogalmát szembeállító elképzelés előföltevése nyilvánvalóan a „világtörténelem” egységesnek gondolt folyamata: „Európa” előrehaladásának és „Ázsia” visszaszorulásának víziója. Az „ázsiaiság” ellenében terjeszkedő – magyar – „európaiság” e fölfogásban két meghatározó jellemzője van: a „hatástorlódás” illetve a „vegyültség”. A „hatástorlódás”, egyfelől, azon alapul, hogy ebbe a határterületi régióba az európai hatások eszerint térben is, időben is összetorlódva érkeznek meg. „Térbelileg ez azt jelenti, hogy míg Európa egyes egymástól távol eső területein más-más dolgok találhatók, nálunk úgyszólván mindenre van példa, ami Európát a maga egészében jellemzi és jelenti. [...] Nagyon érdekes dolog, ami így térben van: nálunk lehet kapni szláv világot, latin világot és germán világot egy rakáson.” (Karácsony 1942a. 401–402.) Az időbeli „hatástorlódás” a különféle európai befolyások egymástól időben eltérő megérkezésén alapul. „Ennek a jellegzetességnek az a magyarázata, hogy hozzánk bizonyos áramlatok éppen idejében jutottak el, mások késtek valamit, ismét másokkal meg jómagunknak kellett igyekeznünk, hogy véres harcokban és politikai küzdelmekben eltelt évtizedeink múltán utolérhessük önmagunkat és a közben nyugodt tempóban előrehaladó Európát.” (Karácsony 1942a. 403.) A „vegyültség”, másfelől, annak tudható be, hogy európaiság itt nem csupán a megkésett: valamiképpen módosult formában is jelenik meg. „[E]z az európaiság, amely nálunk van, átszüremkedett rajtunk, tehát bizonyos tekintetben módosult, másképen európai, mint Európa egyéb pontján, mégpedig azzal a bizonyos egzotikummal vegyült.” (Karácsony 1942a. 400.) A „hatástorlódásban” tettenérhető megkésetttség és a „vegyültségben” megmutatkozó egzotikum ellenére az ázsiai eredetű és eredete által máig szükségképp meghatározott magyarság a beállításban ugyanakkor az „európai kultúrközösség” integráns része. „Ez Európa. Másképen, sajátosan, magyarul,

szuverénül és autonómul, de egy bizonyos fajtájú Európa.” (Karácsony 1942a. 405.) „[E]z ázsiai formák tartalma hamisítatlan, első osztályú európaiság valahogyan mégis. Nem jelmez a magyarokon az európaiság, mint az ázsiaikon, csak egy kicsit más ízlés szerint szabott európai öltöny.” (Karácsony 1942a. 382.) Az európai kultúrközösség szempontjából még a – magyar nyelvet egyébként veszélyeztető – szakmai fordításnyelvek terjedése is hasznosnak ítéltető: „ha már így van, még talán jobb is, hogy nincs másképen, hiszen csak ránknézve hasznos, ha mennél könnyedebben bekapcsolódhatunk egy amúgy is kialakulóban lévő európai kultúrközösségbe” (Karácsony 1939. 131–132.). Az „ázsiai” eredet tehát nem kérdőjelezheti meg sajátos „európaiságunkat”. Mi, magyarok „az európai kultúrközösségnek élünk a szerves egységében, és nem az a jó magyar, aki ebből ki akarja szakítani erőszakkal magát” (Karácsony 1944a. C.).

Az előíró megfogalmazások a közvetítő szerep határozott fölvállalását és egyértelmű tudatosítását sürgetik. A fölvállalandó és tudatosítandó közvetítő szerep a gondolatmenetekben többféle metafora formájában is fölbukkan: a magyarság hol kelet és nyugat közötti hídként jelenik meg, hol a kettejük közötti tolmács szerepét kell játszsa. A magyarság sajátos „vegyülete”, az előbbi metafora szerint, voltaképp „hidat” képez „Európa és Ázsia között. [...] Ha ezt a hidat valaki megismeri, megtanulja rajta a járást, szabad bejárása lesz Kelet felé.” (Karácsony 1942a. 395.) Lelkialkatunk ázsiai formája és európai tartalma folytán pedig, a másik metafora képének megfelelően, „alkalmasak vagyunk holmi tolmács szerepre [...] Mi igenis önnön lelkünk tanúbizonysága szerint értjük Európát is, Ázsiát is.” (Karácsony 1942a. 411.) Ennek a „hídszerepben” és „tolmácsszerepben” megszemélyesített közvetítő funkciónak megfelelően a magyarságra határozott feladat vár. „Mi tehát a feladatunk? Az, hogy megérezzessük: az a darab Európa és az a darab Ázsia, amely

itt látható, sajátosan más, nem olyan mint amilyent másutt mutogatnak. Az ázsiai része is más mint Ázsiában, az európai része is más mint Európa egyéb pontjain. Ez a mi feladatunk, mert csak akkor vagyunk európai érték, ha be tudjuk bizonyítani, hogy az a darab Európa és az a darab Ázsia, amit itt mi jelentünk és megmutathatunk, amit az idegeneknek rendelkezésére bocsáthatunk, valami sajátos, valami új, igazi nóvum, specialitásunk.” (Karácsony 1942a. 399–400.)

A közvetítő magyarság normatív képe első megközelítésben a közvetítőszerp különböző hibás fölfogásának elutasítása nyomán rajzolódik ki. A gondolatmenetek mintegy azáltal igyekeznek meghatározni, miként kell helyesen eljátszani az említett híd- és tolmácsszerepet, hogy előbb a szerepjátszás inadekvát módját próbálják körülírni. Az elutasított megoldás az „európaizálás” erőszakos formájának elfogadása. „Valahányszor [...] Európa úgy jelentkezett, hogy betört ide és hódítani akart, meg akarta magára tanítani az itteni egzotikus társaságot, a vadembereket, abból kivétel [...] nélkül mindig valami szörnyszülött, valami rettenetes dolog jött a világra. [S]ohasem lehet Európát úgy átplántálni, hogy jön a művelt nyugati, körül néz szigorú, kritikus szemmel, és azt mondja: itt eddig semmi sem történt, most majd én következem.” (Karácsony 1942a. 401.) A szervetlen-erőszakos „európaizálás” ugyanis a lehetetlennel kísérletezik: meg akarja semmisíteni a magyarság megsemmisíthetetlen „ázsiaiságát”. A gyarmatosító-misszionárius beállítottság ugyanis szükségképp kudarcot kell valljon: „idáig még mindig Ázsia maradt győztes, pedig idáig még mindig engedelmesen módot adott Európának saját százszázalékos kifejtésére és érvényesítésére. Azt csinálta nálunk Európa mindig, amit éppen akart, mindig magát akarta, és a végén mégis mindig Ázsia lett belőle: objektív tartalom és primitív forma.” (Karácsony 1939. 202.) A közvetítő szerep hiteles eljátszásának előfeltétele tehát a „kívülről bejövő és itt

gyökeret verni nem tudó európaiság”-gal szemben a „mi igazi európaiságunk” (Karácsony 1939. 205.). Ez utóbbi akkor fajtája az európaiságnak „akkor születik meg, ha önként áteresztyük a mi egzotikus lényünket az európai tartalomba, vagy ha jószántunkból elfogadjuk az európai tartalmat”. Ez eredményezheti csupán az „érdekes európaiságot”, az „európaiságnak egy ázsiatikus válfaját” (Karácsony 1942a. 400.).

A közvetítőszerep adekvát eljárásához ebben a beállításban az „ázsiaiságnak” és az így fölfogott „európaiságnak” az egyensúlya szükséges. A gondolatmenetek három szinten is reflektálnak erre az összefüggésre: szociológiai, kultúrfilozófiai és történetfilozófiai szinten egyaránt megfogalmazzák a kelet és nyugat között közvetíteni képes magyarság normatív képét.

A szociológiai szintű érvelés a „felső néposztály” – a „szofokrácia” – és az „alsó néposztály” szembeállítására épül. Ebben az ábrázolásban a „szofokrácia” az „európaiság” letéteményese, az „alsó néposztály” pedig az „ázsiaiság” hordozója. „Az európaiságot a szofokrácia adja (nem lehet, nem szabad a felső néposztály életstílusában semminek lenni, ami ázsiai), az ázsiai jelleget az alsó néposztály őrzi meg (nem lehet, nem szabad az alsó néposztály élettartalmában semminek lenni, ami európai). Mihelyt felső néposztályunk valami miatt elázsiasodik, kész az elmaradottság veszedelme, mihelyt alsó néposztályunk feladja ázsiai magatartását, elmerül az európai népek tengerében.” (Karácsony 1939. 223.) A kultúrfilozófiai szintű argumentáció az „ázsiai” forma és az „európai” tartalom ellentétén alapszik. A magyar „lélek” egymástól elválaszthatatlanul és egymással fölcserélhetetlenül forma és tartalom – Ázsia és Európa – egysége. Az „ázsiai” forma és az „európai” tartalom tehát nem cserélhető föl egymással. „Mindig vaj van, valahányszor a magyar életben Ázsia tartalmi elemként jelentkezik. De olyankor is mindig baj van, valahányszor

Euramerika ránk akarja erőltetni a maga formáit. Ázsia mindig stagnálást idéz elő, Európa meg meddőséget.” (Karácsony 1990. 340.) A történetfilozófiai szintű okfejtés végül sajátos küldetéssé fogalmazza át a magyarság közvetítő szerepét. A „magyar fa” – a küldetést megfogalmazó újabb metafora szerint – „Európában csak lélekzik”, de „Ázsiából” – illetve „Ázsiaként” – „táplálkozik”, „hogyan az egyetemesség számára teremjen” (Karácsony 1939. 224–225.). A „magyar vállalkozás” azt bizonyítja, hogy mind földrajzi, mind történelmi értelemben „szükség van ránk ezen a geográfiai térségen, ebben a több ezer évre méretezett történelmi sorsközösségben”. „Geográfiailag – úgy látszik – szükség van a germán, román, szláv tenger találkozási pontján kis népekre, közből egy heterogén magra, és ez a magyar (árják között urál-altáji, tiszták között vegyült, szubjektív és komplikáltak között objektív és primitív). Történelmileg – úgy látszik – szükség van a keresztyénség és iszlám, a pápaság és ortodoxia, a katolicizmus és protestantizmus, a hitvalló történelmi protestáns egyházak és a szekták, végső elemzésben pedig az európai Krisztusvalló és az ázsiai pogány világnézetek között egy dinamikus töltésű, tömege szerint is kicsiny patronra, mely Nyugattól a töltését kapja, Kelet felé pedig tudja az utakat és módokat, ért a nyelvén az ottaniaknak (képes értelemben véve az »érintkezés« formáit), s minden pillanatba és mindvégig missziói lendületű.” (Karácsony 1939. 226.) A „magyar élet titka Euramerika és Ázsia relációjának titka voltaképpen” (Karácsony 1939. 225.).

A „magyar lélek” a „végtelenség és az örökkévalóság csodaképpen élő lelke [...], Ázsia és Európa öleléséből született lélek.” Történetfilozófiai küldetését tartósan be kell töltse. „Addig mindenesetre élni fog, mert addig dolga van, míg Ázsia és Európa egyik nem lettek. Még egy ezerévet tehát igencsak. Lehet többet is. Csoda lesz, ha fel nem őrlik, de az a csoda meg fog történni mégis. Elfér a

végtelenségben és telik az örökkévalóságból.” (Karácsony 1938. 24.) A magyar közvetítő küldetés beteljesítése nem csupán saját szempontunkból szükségszerű: európai szempontból is. „Mi magunk, magyarok, a magyar ember és a magyar élet az európai szükségesség, mint garanciája és záloga a földkerekség ezutáni történelmének, eljövendő titkainak, csodáinak, megfoghatatlan és mégis valóságos tényeinek.” (Karácsony 1942a. 421.)

„Magyar filozófia”: konkrét és transzcendens

A kidolgozott „társaslélektani” rendszerben a „társaslelki” és a „társaslogikai” megközelítés mellett a „társasviszonyulás” „filozófiájának” is világosan definiált helye van. A nem szubsztantíve, hanem „társasviszonyulásként” meghatározott „magyarság” ebben a rendszerben tehát egyszerre jelent „társaspszichologiumot”, „társaslogikumot” és az ezek előfeltételeként szolgáló „társasfilozófikumot”. A magyar léleknek a „társaspszichologikum” a formájáról, a „társaslogikum” a tartalmáról beszél, a „társasfilozófikum” pedig az előfeltételeit vizsgálja.

„Antifilozofikus” beállítottsága – a nyugati/európai szellemi vállalkozásnak tekintett „filozófiával” szemben érzett, fejezetünk bevezetésében említett határozott elvi ellenszenve – azonban nyilvánvalóan meg kell mutatkozzék a „magyar filozófiáról” alkotott fölfogásában is. A „magyar filozófia”, meggyőződése szerint, nem valamiféle spekulatív, a valóság talajától elrugaszkodó, fogalmi elvonatkoztatásokat alkalmazó és absztrakt kategóriákkal dolgozó filozófia lesz: ellenkezőleg, éppenséggel „antispekulatív”, „valóságközeli”, absztrakciótól mentes és elvont kategóriákról lemondó bölcelet kell legyen. Az absztrakciót, mint szintén említettük, a „magasabb rendű gondolkodás” csak egyik, de korántsem szükségszerű

megnyilvánulásának tekinti: a filozófiát eszerint nem szabad az „európai” vagy a „német” filozófiával, különösen nem a kanti bölcselettel azonosítani (Karácsony 1944. VI.). A „magyar észjárás” ugyanis, a nyugatival-európaival szemben, „sem nem elvonó, sem nem kategorizáló, sem nem spekulatív” (Karácsony 1941. XIV.). A „magyar világnézet” elemzése során, spekulatív-absztraháló megközelítéssel ilyenformán „csak valami elvont, kikövetkeztetett, elskatulyázott »magyarság«-hoz” lehetne eljutni (Karácsony 1941. XIV.). A „magyar gondolkodás” ugyanis „reális, csöppet sem elvont”: „nincs szüksége elvonásra, ellenben annál nélkülözhetetlenebb számára a kézzelfoghatóság.” „De viszont nincs szüksége absztraktumokra, lévén a reális valóság maga is határtalanság és időtlenség megfoghatatlansága, »egyedi« előfordulásában is »általános« szóval ugyanaz a valami, amit más gondolkodás absztraktummal kénytelen kifejezni. Fordítva is ugyanilyen a helyzet. Nem kell az általánossá lett absztraktumból az egyedet redukció útján nyerni vissza újra, a konkrét egyed éppúgy redukciója már is sajátmagának, mint ahogy az imént sajátmaga dedukciója, vagy indukció útján nyert absztraktuma volt.” (Karácsony 1941. XIX.)

Ennek az így fölfogott „magyar filozófiának” „priori-jai »tér« helyett a »határtalan«, »idő« helyett az »időtlen« és »oki viszony« helyett a »megfoghatatlan«, a »magyarázhatatlan«, a »csudálatos«” (Karácsony 1941. XVIII.). Az objektív és primitív – ázsiai – magyar észjárás filozófiája eszerint tehát öt fogalommal írható le: az „objektivitás”, a „primitivitás”, illetve a „határtalanság”, az időtlenség” és a „megfoghatatlanság” fogalmaival. „Nem valami henye jelző tehát az, hogy »magyar« létemre »magyar« módra nézem a világot is, ha és amennyiben valóságnak bizonyul az, hogy van világnézet és annak valamilyen »magyar« válfaja. »Magyar« vagyok, ez a kitétel azt jelenti, hogy filozófiám »Ding an sich«-je objektív-primitív, a prioriai

pedig a határtalan, az időtlen és relációjuk, a megfoghatatlan.” (Karácsony 1941. XIX.)

A „magyar filozófia” Karácsony fölfogása szerint tehát, lehet mondani, a „konkrét valóságnak” valamiféle közvetlen, ugyanakkor mégis „transzcendens átélésében” határozható meg (Lendvai 1993. 25.).

XI. Antifilozofikus bujdosó

Prohászka Lajos

„Ámde a faji erkölcs mégis a történeti erkölcs végét jelenti, mint ahogy a fajnak egyedülvaló életével egyáltalán minden történet megszűnik. A faj élete csak tenyészet lehet, történetelőtti vagy történetalatti fokon, az idő dimenzióinak belátása nélkül, de nem történet. Itt a hit pótolja a belátást, sőt magát a történést is; az emlékezés és a várakozás a fajban mint időtlen nagy tényben összefolyik és azonosul.”

(Prohászka [1944]. 164.)

„A magyar föld nem tűri a nagyszabású, egyetemes horizontú emberi életet. A magyar érzi ezt szüntelenül és az irrealitás, vagy talán inkább derealizáció is csak védekezés, kárpótlás, a megoldásnak kétségbeesett kísérlete a rásúlyosodó sors ellen, amely vérébe van írva. Hungaria abscondita.”

(Prohászka 1936. 99.)

A fajelmélet naturalizmusának eltökélt ellenfele, íme, maga is, különösmód, „földet” és „vért” emleget. Az első szövegrészlet a rasszizmus éles bírálatát adja: a „faji erkölcsöt” a „történeti erkölcs végének” minősítve, a „faj életét” pusztán „tenyészetnek” bélyegezve. A második szövegrészlet viszont a faj fogalmait használja: „magyar föld” és az „emberi élet” kapcsolatáról spekulál, a magyarra „rásúlyosodó”, annak „vérébe írott” „sorsról” értekezik. Az ellentmondás azonban csupán látszólagos. Minden értelmezésnek pontosan abból kell kiindulnia: a

gondolkodó karakterológiai nézetei – noha a diskurzust a korszakban egyébként a fajelméleti típusú megközelítések uralják – éppenséggel a fajelmélettel folytatott vitában születnek.

Az idézet „földet” és „vért” emleget ugyan, az elegáns teória, amibe beilleszkedik, semmiképpen sem nevezhető azonban valamiféle naturalista-fajelméleti konstrukciónak. Ellenkezőleg, a szellemtudományos nemzetkarakterológiának a hegeli történetfilozófiára épített, kivételesen szubtilis változatát képviseli.

Szellemtörténeti típuselmélete éppenséggel a lélekből, illetve a hegeliánus-neohegeliánus módon felfogott szubjektív szellemből vezeti le a népközösségek metafizikai lényegét adó típuskategóriát. A lélek és a szubjektív szellem: a teória beállításában kölcsönösen egymásra utaló fogalmak. A „[l]élek”, mondja, „amely az életösszefüggéseket jelentésszövevényekként éli át és érti meg; lélek, amely nemcsak tevékenység, de egyben a tevékenység értékvonatkozásának tudata is s amely a maga kifejezését keresi az objektív rendszerek valamelyikében: ez a szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentést-feltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és élménysorban.” (Prohászka 1936. 24.) A maga szellemtörténeti eljárása szempontjából a típus nem más, mint ennek a léleknek/szubjektív szellemnek a „karakterológikus apriorija” (Prohászka 1936. 24.). Az így fölfogott típus nem történeti fejlődésében magyarázza a lelket/szubjektív szellemet: a jellemző magatartásokban, az értékvonatkozások metszéspontjaként ragadja meg. „A típus a szubjektív szellemnek nem a fejlődési folyamatát – a dinamikáját és feszültségét, rithmusát és belső növekedését – teszi érthetővé, hanem történeti fellépésében megnyilvánuló jellemző magatartását, a kölcsönös értékvonatkozások egységes metszőpontját, a megfeleléseket élmény és

kifejezés, benyomás és jelentés között.” (Prohászka 1936. 24.) A szellemtörténeti típusalkotás tehát antinaturalista eljárás: hangsúlyozottan szemben áll a naturalisztikus-fajelméleti típusalkotással. „A faji fejlődélmélet egy tisztán naturalisztikus-kauzális magyarázóelvet tesz tipológiája tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú jellemző megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből, mint egységes egészből indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét.” (Prohászka 1936. 25.) A típus, összefoglalóan, a fajelméleti típusalkotás számára a magyarázat aposteriori eredménye, a szellemtörténeti típusalkotás számára ellenben a megértés apriori elve: „vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektivációi is” (Prohászka 1936. 25.).

A mottóban idézett sorok mindenesetre valamiféle sajátos „magyar gondolkodásról” beszélnek: abból a meggyőződésből indulnak ki tehát, hogy létezik sajátos magyar nemzetkarakter, és hogy létezik ezzel a nemzetkarakterrel adekvát sajátos „nemzeti gondolkodás”. Ez a „nemzeti gondolkodás” ugyanakkor nem emelkedik föl valamiféle „nemzeti filozófia” színvonalára: nem lesz az „egyetemes horizontú emberi élet” elmélete.

A gondolatmenet megfogalmazója – a pár vonással vázolt teória kidolgozója –, ismeretesen, a magyar gondolkodástörténet két háború közötti korszakának jelentős, a korabeli humántudományi/filozófiai intézményrendszer jól pozícionált szereplője. Prohászka Lajos (1897–1963) diszciplináris tekintetben elsősorban pedagógiai gondolkodó, elméleti pedagógiai munkásságát azonban kultúrfilozófiával igyekszik megalapozni. Kultúrfilozófiai érdeklődése azután fokozatosan

kultúrkritikai belátásokhoz vezeti el: a modern kultúrválságot problematizáló esszéivel a korszak szellemi életének széles körben vitatott szerzőjévé válik. (Hanák 1981. 83–85; Tókéczki 1989, Hell–Lendvai–Perecz 2000. 240–251; Perecz 2000b, Lackó 2001)

A magyar „nemzeti filozófia” gondolatához fűző viszonyát rekonstruáló fejezetünk három gondolatmenetre tagolódik. Először igyekszik megvizsgálni, milyen viszony fűzi a gondolkodót a hagyományos nemzetkarakterológiához: a nemzeti jellemre vonatkozóan milyen régi toposzokat használ föl vagy utasít el, illetve milyen új karaktervonások megállapításával kísérletezik? Majd megpróbálja rekapitulálni, milyen fölfogást vall a nemzeti közösség autochton jellegének és receptivitásának viszonyáról: a maga kidolgozta „népközösségi sorsanalízisben” milyen szerepet tulajdonít tehát az idegen „népközösségekkel” való érintkezésnek? Végül tömören megkísérli összefoglalni, milyen képet alkot a kultúroobjektívációk funkciójáról: milyen szerepet szán – illetve nem szán – a sajátosan „nemzeti filozófia” elképzelésének?

Nemzetkarakterológia, kritikailag átértelmezve

Prohászkanak a nemzetkarakterológiai hagyomány toposzaihoz fűző viszonyát, összefoglalóan, kritikai átértelmezésként jellemezhetjük. Vállalkozásának hátterében, egyrészt, ahogy Karácsony esetében láttuk, eminensen a nemzetkarakterológia áll: gondolkodása ebben az értelemben jellegzetesen a korabeli kelet-közép-európai nemzetkarakterológiai diskurzushoz (Banac–Verdery 1995, Trencsényi 2004), illetve a korszak hazai „mi a magyar?” vitáihoz (Lackó 1988, Kovács 2004b) kötődik. A hagyományos nemzetjellemtan anyagát – mind az idegen karaktervonások

heterosztereotípiáit, mind a saját karakternvonások autosztereotípiáit – ugyanakkor, másrészt, reflexíven kezeli: csak sajátos átfunkcionálás után építi bele a maga argumentációjába.

A gondolkodó kísérlete ilyenformán, a nemzetkarakterológia tudásterületéhez való ellentmondásos viszonyra épül: a tradicionális nemzetkarakterológiai toposzokhoz fűző kritikai viszony jellemzi tehát. Kritikájának, figyelemre méltó módon, elvi élel is hangot ad. A valamely „népnek valamelyik jellemvonását hangsúlyozó”, „közkeletű népjellemzések” eszerint elkerülhetetlen „szkematizálással” járnak (Prohászka 1936. 7.). A „népi karakter” hagyományos megfogalmazása, úgymond, a „puszta vélekedés” szintjén reked meg – „a platoni értelemben vett δόξα körében mozog” tehát, „nem jutva el” az „igazi megismerésig” –: mindössze a „népek egymás tudatában” való „kölcsonös” „tükröződése” nyomán keletkezett „adatokra támaszkodik”. A régi, szükségképp a „felületen maradó”, „pszichológiai” szemléletmódra alapozott nemzetjellemtan helyett ezért új, „egy népközösség végső egzisztenciális gyökeréig” hatoló, „metafizikai” szemléletmódra építő módszer kidolgozására van szükség (Prohászka 1936. 15.).

Az elvi bírálat ráadásul, a részletező elemzések során, konkrét kritikával egészül ki. Az elemzések ugyanis az idegen karakternvonások heterosztereotípiáit kivétel nélkül alkalmatlannak minősítik, a saját karakternvonások autosztereotípiáit pedig egy átfogóbb, maga alkotta karakterjegyben igyekeznek föloldani.

Híres esszéjének történeti fejezete – a meghatározó európai „népközösségek” történelmi útjára reflektálva – ilyenformán, az egyik oldalon, a hagyományos nemzetkarakterológiai toposzokkal folytatott átfogó vitaként is értelmezhető. Az egyes „népközösségek” „szellemének” megragadásra szolgáló típus-fogalmi ugyanis hangsúlyozottan *nem* támaszkodnak a tradicionális nemzetjellemtani

toposzokra. A gondolatmenet a görög szellemet „kifejezőnek”, a római-latint „szervezőnek”, a középkort „zarándoknak”, a spanyolt „quijotistának”, a franciát „stilizátornak”, az angolt „telepesnek”, a németet pedig „vándornak” minősíti. Az alkalmanként a klasszikus német filozófiából meg a kortársi német kultúrtudományból származó terminusokat fölhasználó tipológia egyszerre érvényesít történetfilozófiai és kultúrfilozófiai szempontokat: egyrészt tehát – hegelianus szellemfejlődési dialektikát fölhasználó – történetfilozófiára épül, másrészt – az egyes kultúrterületek elkülönítéséhez kapcsolódó – kultúrfilozófiára támaszkodik. Az ábrázolás, úgy látszik, előbb, a modernitás kora előtt a történetfilozófia, utóbb, a modernitás korától pedig a kultúrfilozófia fogalomkészletét használja föl az egyes „népközösségek” „szellemének” meghatározásához.

A premodernitás leírásában tehát szellemfejlődési dialektika érvényesül: eszerint a történelmi fejlődés megoldáskísérleteken és ezek kudarcain keresztül valósul meg. Az egyes „népközösségek” meghatározott „alpmagatartásban” megnyilvánuló „szelleme” ugyanis megkísérli megoldani a dialektikus folyamat ellentéteit, ám valamennyi kultúrterület esetében erre mégsem képes: a továbbfejlődés lehetőségét és a szükségességét pedig éppen az a kudarc teremti meg. A görög, a római-latin, a középkori és a spanyol szellem eszerint mély szükségszerűséggel követi egymást. A görögség „kifejező” szelleme nem képes megoldani az állam problémáját, aminek nyomán kifejlődik a – szervezett közösségre való törekvésben megnyilvánuló – római-latin „szervező” szellem. A római-latin „szervező” szellem azonban dialektikailag megoldatlanul hagyja a vallás kultúrterületét, amelynek következtében kialakul a – vallásos élményt kifejező – középkori „zarándok” szelleme. A középkori „zarándok” szelleme ellenben a tudomány struktúrájával nem képes megbirkózni, ezért jönnek létre a – tudományra

immár reflektálni képes – modern „népközösségek” „szellemei”. A folyamatot a spanyol „quijotista” szellemének kiformálódása zárja le: ennek titka éppen a vallás és a tudomány közötti feszültség – hogy benne a „középkori léleknek” a „nyugati liberális-tudományos kultúrával” szemben vívott „makacs” és kétségbeesett „küzdelse” (Prohászka 1936. 33.) ismerhető föl.

A modernitás leírása során azután a történetfilozófiai közelítést kultúrfilozófiai közelítés váltja föl. Az újkori modern szellem különféle alakjait ugyanis, úgymond, egyrészt a tudományos beállítottság, másrészt a nemzeti eszme uralma jellemzi. „A középkori közösségforma vallásos ráirányulásával szemben az újkori szellem magatartását egyértelműleg a tudomány struktúrája határozza meg, amelynek hatása döntőleg érvényesül ott is, ahol esetleg más struktúrák (pl. a művészeté vagy a gazdaságé) teszi tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől fogva tehát az igazolhatóság a maga legtagabb értelmében, kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christianum részekre bomlott és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös »európai« alapélmény kifejezését.” (Prohászka 1936. 32.) A modernitás újkori népközösségeinek szellemei tehát nem annyira követni látszanak egymást, mint inkább egymás alternatíváinak tűnnek: leírásuknak ezért a történetfilozófia helyett a kultúrfilozófia lesz az alkalmas eszköze. A francia „stilizátor” és az angol „telepes” egyaránt a nemzetileg szervezett modern tudományos-rationális szellem megnyilvánulása, az előbbi azonban a művészet, az utóbbi pedig a gazdaság kultúrterületének dominanciája jellemzi. A francia szellemet tehát az „esztetikai alakítás” „önálló életformává” válása (Prohászka 1936. 35.) jellemzi: benne az „esztétikai struktúráknak” a „kultúra többi struktúrája feletti”

„uralkodó jellege” (Prohászka 1936. 37.) nyilvánul meg. Az angol szellem jellegadó vonása ellenben gazdasági struktúra meghatározó szerepe: a „gazdaság struktúra határozza meg a maga hasznossági értékkánonával az angol szellem minden objektivációját; rányomja bélyegét a tudományra (pragmatizmus), vallásra (puritanizmus), államra (kapitalisztikus imperializmus), ethoszra («cant»-morál), jogra (liberalizmus) egyaránt” (Prohászka 1936. 42.). Az olasz „humanista” szellem végül – a nyugat-európai természetjogi eszme valamiféle alternatívájaként – a történeti szemléletre épül: „az emberi lét teljességére ép ott törekszik, ahol az leginkább érhető el, t. i. a történetet alakító erők és eszmék irányában” (Prohászka 1936. 46.).

A magyar karaktervonások ábrázolása ellenben, a másik oldalon, határozottan fölhasználja a hagyományos nemzetjellemtni toposzokat, ugyanakkor egy, maga által megalkotott átfogóbb karakterjegyben igyekszik föloldani őket. Ez az átfogóbb karakterjegy – a „bujdosó”-jelleg – ugyan maga is régi, a kuruc hagyományból származó toposzra épül, ám átfogó szerepét a német karakterjeggyel való opposíciójában nyeri el. Prohászka számára, egyszerűen szólva, a magyar éppen *azért* lesz „bujdosó”, *mert* a német „vándor” ellentétének látszik.

A német „vándor” karakterjegye, ismeretesen, Leopold Zieglertől származik. Prohászka ugyan, korábbi munkájában (Prohászka 1928), határozott bírálatot gyakorol Ziegler fölött: nem fogadja el a ziegleri kultúrkritika radikalizmusát, visszautasítja az európai kultúra keleti vallásokkal történő újraalapozásának a ziegleri bölcseletben megjelenő gondolatát. A német nemzetkaraktert jellemezve mégis jónak látja az ő – a németet „örök vándornak” látó – gondolatára támaszkodni. A német eszerint „vándor”, aki örök nyughatatlansággal mindegyre új és új lelki, kulturális és metafizikai tájakig tör előre. A németségnek, úgymond, „épp befejezetlensége,

magával-elégedetlen volta és új formák után való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét, produktivitását és belső gazdagságát” (Prohászka 1936. 52.).

A némettel szembeállított magyar a „bujdosó”, aki az európai népek között magányosan és magára hagyatottan visszahúzódásra és rejtőzésre van ítélve. Európa szélén meghúzódó, Kelet és Nyugat határán tanyázó, rokonok nélküli és megtűrt jövevényként újra és újra megpróbál igazodni Európához és a Nyugathoz, Európa és a Nyugat azonban újra és újra eltaszítja magától: félbarbárnak minősíti, lesajnálja, félreismeri. Eltaszítatását hol szégyenkező kisebbségi érzéssel, hol dacos szembeszegüléssel fogadja. A hagyományos magyar bűnök és erények, figyelemre méltó, ebben a beállításban a magyar nemzetkarakter bujdosó jellegéből levezetett tulajdonságok. Valamennyi egyetlen közös tőből hajt ki: a magyarság finitizmusából. A magyarság eszerint a végesség népe. A magyart, úgymond, a „finitizmus érzése” kíséri, „amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készítő, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol a maga létének jó elhatárolásában, úgyszólván körülsáncolásában nyilvánulhat” (Prohászka 1936. 87.). A magyar tehát elrejtőzik és elzárkózik, határok mögé bújik és védekezni próbál: szűkös, de biztos, határolt, de állandó életének pusztá őrzésére és fenntartására rendezkedik be. A sors kihívásait nem teszi problémákká, és nem oldja meg: elviseli csupán őket.

Prohászka konstrukciójában a bujdosó-finitista karakterből származik minden magyar „bűn” és minden magyar „erény”. Az érvelés magába építi a nemzetjellemtan valamennyi hagyományos autosztereotípiáját, a magyarság finitizmusából levezetve a szabadságszeretetet és a függetlenségvágyat, a nemzetiség elszánt védelmét és a szerény kulturális teljesítményt, a politikus hajlamot és a

jogászi formalizmust, az örök ellenzékeséget és az állandó pártütést, a nekibúsulást és a fellángolást egyaránt.

Érintkezés: autochton jelleg versus recepció

A nemzetkarakterológia azonban csak a konstrukció fölszíni – noha a korabeli recepcióban kétségkívül előtérben álló – gondolati rétege, amely két másik gondolati réteggel egészül ki: a főntebb vázolt szellemtörténeti típuselmélet húzódik meg mögötte, és most említendő népközösségi sorsanalízis kapcsolódik hozzá. A három gondolati réteg – a nemzetkarakterológia, a tipológia és a sorsanalízis – szorosan összefügg egymással. A történetfilozófiai és a kultúrfilozófiai nézőpont bennük megvalósuló szintézise teszi a Prohászka-esszét a magyar szellemtörténeti iskola talán legjelentősebb teljesítményévé. (Perecz 2000b)

A konstrukció mélyrétege, a népközösségek sorsanalízise szerint a történelmi sors három történetalakító tényező kapcsolataként és küzdelmeként ragadható meg. Az első összetevő az adott népközösség alapmagatartása: a népközösség lelkének/szubjektív szellemének formaadó élettevékenysége. „Egy népközösség formája mindenkor az illető nép életalakulásának belső törvényszerűségét, fejlődése félbeszakíthatatlanságának princípiumát jelenti, amely a fajok kereszteződésén, generációk változásán, a környezet kicserélődésén, sőt az egyéni elkülönülésen vagy szembeforduláson keresztül is állandóan hat. Ezzel a formával lép be egy népközösség a történeti életbe s épp ezért a megértés számára mindenkor ez a forma a végső, tovább már nem elemezhető előfeltevés.” (Prohászka 1936. 9.). A történelmi sors második összetevője a népközösséget érő idegen hatások sora: a népi forma más népi formákkal történő érintkezésének eredménye. A népközösség sorsát tehát nem

csupán a maga sajátos közösségformája alakítja: az őt körülvevő idegen hatások is formálják. „A sorsfolyamatnak ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel.” (Prohászka 1936. 11.) Ugyanakkor „[a]mi egy nép történeti életében új vonásként jelentkezik s amit pusztán a formájából alig tudnánk megérteni, az rendszerint éppen a más népi formákkal való érintkezés és a hozzájuk való alkalmazkodás eredményeként lép fel” (Prohászka 1936. 12.). A történelmi sors harmadik összetevője, végül, a népközösség kulturális objektivációinak összessége: a népközösségi szubjektív szellem létrehozta objektív szellem alkotásainak hatása. „Egy népközösség történeti alakulása éppúgy függ tehát a kulturális alkotások különböző típusaitól, amelyek azt egyenként és egységes összefüggésükben meghatározzák, mint életformája spontán kibontakozásától és más életformákkal való érintkezésétől.” (Prohászka 1936. 13.) A népközösség sorsa a három tényező összekapcsolódása folytán nem a szigorú determináció területe: a szabadság is helyet találhat benne.

Mint a vázolt konstrukcióból kitűnik tehát: Prohászka nemzetkarakterológiája nem zárt univerzumként fogja föl az egyes népközösségeket. A meghatározó formaként sorsdetermináló erővel ható, minden nemzeti kollektívumot jellemző sajátos szellemiség szellemtörténeti kiindulópontú tételének szigorúságát határozottan enyhíti mind a kollektívum által létrehozott kultúrobjektivációk szerepének játékba hozása, mind a kollektívumot körülvevő idegen kollektívumok – a többi „népegyéniség” – szerepének figyelembe vétele.

Ami az utóbbit illeti, Prohászka határozottan vitába száll a – valamennyi közösséget sajátos „életütemet” követő, önálló és zárt organizmusnak tekintő – „kultúrlélek” Spengler-féle fölfogásával. Prohászka beállításában a sors egyfelől

valóban „a közösségforma spontán növekedésében” nyilvánul meg, másfelől azonban „a közösséget körülövező idegen ráhatások szövedékében” is megmutatkozik. „Akár készenlétben várja egy közösség ezeket a ráhatásokat, akár váratlanul, rajtaütésszerűen érik, viselkedése velük szemben mindig abban fog állni, hogy vagy a saját fejlődési irányába téríti őket, vagy pedig önmagát fejleszti föléljük. Ha fejlődését gátolják, igyekezni fog kiküszöbölni vagy legalább is távortartani őket magától, s ha ez nem sikerül, szenvedni fog a nyomásuk súlya alatt. A sorsfolyamatnak ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel. Ami belülről, a forma felől nézve adottság s ennyiben elhatárolás, az kívülről, az érintkezés felől nézve lehetőség.” (Prohászka 1936. 11.) A mondottak világos választ körvonalaznak a nemzeti kollektívum autochton jellegének vagy receptivitásának hagyományos kérdésfölvetésére: a vázolt koncepció az autochton jelleg és a receptivitás finom dialektikáját képes érvényesíteni.

A magyar gondolkodást a fejtegetés, egyfelől, elvileg, recepcióellenesnek minősíti. A „nyugati szellem lökései”, úgymond, „még abban az esetben is, ha nem multak el nyomtalanul felette, rendszerint idegenek maradtak számára, igazi lényegét nem érintették” (Prohászka 1936. 104.). A tétel szerint a népegyéniségek általában receptívek ugyan – hisz szükségképp ki vannak téve a többi népegyéniség felől érkező hatásoknak –, a magyarság „népegyénisége” ellenben hajlamos ellenállni a recepciónak. Mindez a magyarság jellemének – Prohászka elnevezése szerint – „bőszültségével” áll összefüggésben, amely „bőszültség” a „függetlenségvágy” megnyilvánulása, amely „függetlenségvágy” viszont a maga részéről a magyarság kulcsjellemvonásából, a „finitizmusból” származik. Az érvelésben tehát egyetlen,

egymásból következő elemeket összefogó ívet képez a „finitizmus”, a „függetlenségvágy”, a „bőszültség” és a recepciónak való ellenállás. A magyarság „[é]letterében, mint egy katlanban elzárva s ugyanakkor feltétlen függetlenségre törekedve, egyedülisége érzetében bőszülten veti magát a rátörő világra, akkor is, ha tudja, hogy vérét hiába ontja és a sárkánykarmok alól végkép sohasem tud felszabadulni”. „[A] finitisztikus függetlenség-élménynek ez a harci bőszültség az egyedüli kifejezési lehetősége. Mert nem fejezhette ki magát a tőle különböző nyugati élményformáknak megfelelően akár hatalomban, mint az angol, akár személyes műveltségben, mint az olasz, akár a végtelenség tropusaiban, mint a német. A bőszültség éppen a magyarság kelet-nyugati helyzetének lelki, jellembeli kifejezése.” (Prohászka 1936. 104.)

A nemzeti kollektívum autochton jellegéből ugyanakkor – még mindig elvi szinten – a recepció meghatározott fölfogása következik. Mint a gondolatmenet megfogalmazza, „minden recepció csak bizonyos előfeltételek alapján következhetik be s minden recepciónak megvan a maga szükségképi menete és tartama; egyetlen közösség sem kapcsolódhatik be úgy egy már fejlettebb egyetemes szervezetbe, hogy egyszerűen lemásolja azt, amit ott talál, hanem magának is végig kell csinálnia azt a fejlődést, amit a recipiált formák hordozója végigfutott és erre kétségkívül bizonyos időre van szüksége; ámde az a fejlődési menet mégsem egyszerűen más talajra átplántált ismétlődés, mert eközben már érvényesülnek a folyton újraalakuló élet kicserélt szemléletformái is és ezért, amit a recipiáló közösség létrehoz, az mindig bizonyos tekintetben szinthézise a réginek és újnak, átvettnek és sajátlagosnak.” (Prohászka 1936. 118–119.) A nemzeti kollektívum autochton jellege és a recepció nem képez ellentétet tehát: kölcsönösen egymást föltételező kapcsolatban áll egymással.

A magyarságot ért hatások konkrét tárgyalása során azután, másfelől, a gondolatmenet a magyar nemzetjellem kifejezett receptivitásáról beszél. Igaz, úgymond, a „magyar lélek ősi finitizmusa” „eleve elsorompózza magát a hatások elől”: ennek folytán az „idegen hatások elleni küzdelem” „végigvonul a magyarság egész történetén” (Prohászka 1936. 127.). Mindezzel ellentétben azonban ott van a „magyar léthelyzet másik oldala”: éppenséggel a magyarság „meglepően erős nyíltsága, lelki készsége a külső hatások iránt”: ez hasonlóképpen „kezdettől fogva végigkísérhető a magyar élet kiterelvényesedésében” (Prohászka 1936. 127–128.). A recepciótól való eltökélt elzárkózás és a recepció határozott igenlése a gondolatmenet logikájában a magyarság „kettős arcának”, egyszerre „»keleti« és »nyugati«” jellegének megnyilvánulása lesz: a két arcról, úgymond, „csak egy- és ugyanannak a léleknek a vonásai olvashatók le; a két arc úgy egymáshoz tartozik, hogy egyiknek sincs a másik nélkül kifejezése” (Prohászka 1936. 128.).

A fejtegetés aprólékosan sorra veszi a magyarságot ért hatásokat, a latin-germán hatásoktól az egyik, és a szláv-török hatásokig a másik oldalon. Az ábrázolás szerint a magyarság jellemében latin-germán hatásnak tudható be a mérlegelő „racionalitás”, szláv-török hatásról árulkodik viszont a „csüggettség és lemondás” vonása, a „passzív rezisztencia” beállítottsága és a „kollektív bűntudat” érzése. Mindezeket a hatásokat az érvelés nem tekinti akcidentális jellegűeknek: éppenséggel jellemalakító erejűeknek ítéli. A „nyugati szellem hozománya” – és Prohászka ebben a gondolatmenetben most minden recepciót „nyugati szelleműnek” ítél – „nem máz a magyar élet testén, de nem is puszta minta, amelyre az Európába szakadt, exogen nép a valóság nyomása alatt kénytelen-kelletlen formálódik, hanem belsőleg, gyökeréből, végzetesen összenőtt vele, úgy hogy ha akarná, sem tudna többé elmaradni tőle” (Prohászka 1936. 128.).

A magyar szellem receptivitását a beállításban végül is a magyar kollektívum közvetítő szerepe magyarázza: hogy tudniillik a magyarságot „sajátlagos léthelyzete” „a közvetítés népevé” avatja „Európa többi népe között” (Prohászka 1936. 129.). Ez a közvetítő szerep nem csupán történetileg mutatkozik meg: a magyarság elsősorban „önmaga számára „közvetít”. „Különös fordulata ez a magyar sorsnak: az elzárkózásra hajló, finitisztikus szellemű, rokontalan magyarság arra vállalkozik, hogy felvegye magába az ellentéteket és lázba ejtve tőlük, mindinkább elveszti faji kizárólagosságát, elszakad mintegy önmagától, szétszóródik, de ezzel egyszersmind kitágul és hajlékonnyá is válik.” (Prohászka 1936. 129–130.) A „magyar létnek ez a közvetítő szerepe, aminek következtében történeti élete folyamán a legkülönbözőbb irányú hatásoknak valósággal gyújtópontjába került, nemcsak kitágította életformáját, nemcsak mozgékonyabbá és éberebbé tette, hanem lassankint megváltoztatta. Amint átalakult az idők folyamán a nyelve, a szokásai, a szervezet és az életérzése, úgy alakult át a lelki arculata is. Talán nincs még egy népe Európának, amelynél ez a metamorfózis oly kirívó volna.” (Prohászka 1936. 141.)

Kultúrobjektívációk: a „nemzeti filozófia” problémája

A népközösségek sorsanalízise szerint, említettük, a történelmi sors harmadik meghatározóját – az „alapmagatartás” és a „hatások” mellett – a népközösség által létrehozott „alkotások” képezik. Prohászka ismét hegelianus fogalomhasználatával megfogalmazott kérdése az, „[m]iképp befolyásolja ezt a magatartást [t.i. az adott népközösség jelleme meghatározta „alapmagatartását” – P. L.] az objektív szellem dialektikája?” (Prohászka 1936. 26.) Az objektív szellem alkotásokban megnyilvánuló területén lenne a helye a filozófiának is: Hegel saját rendszerében

ugyan a filozófia az abszolút szellem szférájában foglal helyet, a hegeli fogalmakkal dolgozó Prohászka ellenben nem használja az abszolút szellem fogalmát – a szellemtörténeti típuskategóriát megalapozó lelket a „szubjektív szellemmel” azonosítja, valamennyi, a lélektől elvált, tárgyasult kultúrtartalmat pedig „objektív szellemnek” tekint. Megfogalmazása szerint a „népi közösség” „formája” „kifejlődésében nemcsak más formákkal, hanem emellett még az objektív szellemmel is szembetalálja magát. Ez az objektív szellem, mint a forma önkiteljesedése, organikus úton keletkezett ugyan, de már végkép elszakadt létrehozó tövétől és független, magábanvaló, jelentéstelített struktúráival a valóságban a lelkiséggel mint formával szemben már mindenképpen idegen, mondhatnók nála erősebb alakzatként áll.” (Prohászka 1936. 13.)

Figyelemre méltó, hogy – noha a „szubjektív szellemtől” elvált, objektiválódott kulturális alkotásként itt lenne a helye – a filozófiát mint kultúrterületet már az „objektív szellem” fogalmát kibontó passzus sem említi. „A tudomány és a művészet, a jog és az erkölcs, az egyház és az állam, a gazdaság és a technika éppúgy a közösségforma élettevékenységének köszöni létét, mint egy dogma vagy egy gép, egy tröszt vagy egy törvény, és mégis szembeáll vele, nem élettevékenység, nem forma többé, hanem tiszta jelentésösszefüggés, tehát objektív szellem.” (Prohászka 1936. 13.) Másutt, a klasszika fogalmának meghatározása során a gondolatmenet hasonlóképpen csak a „tudományt”, a „vallást”, az „ethoszt”, a „jogot” és a „gazdaságot” említi (Prohászka 1936. 17.): a filozófiának mint a nemzettel adekvát kultúrterületnek az említése itt sem fordul elő. Még odébb, az angol szellem utilitarizmusának jellemzése közben sem él az utilitarista filozófia említésének kínálkozó lehetőségével: a „gazdasági struktúra” kultúrobjektivációkat determináló „hasznossági értékánonának” megnyilvánulásai között csak a tudományt

(„pragmatizmus”), a vallást („puritanizmus”), az államot („kapitalisztikus imperializmus”), az „ethoszt” („»cant«-morál”) és a jogot („liberalizmus”) veszi számba (Prohászka 1936. 42.). Az esszé záró „postludium” az európai öntudatot fölébresztteni képes „konstruktív eszmék” sorában szintén nem utal sajátképpen filozófiai irányzatokra/teljesítményekre: a „mediterrán latinitást”, a „keresztény-germán ethoszt”, a „nyugati racionalizmust”, a „költészet és művészet antik-humanisztikus tradícióját” meg a „tudományos kutatás” „sajátos szellemét” hozza szóba. (Prohászka 1936. 160.) Ilyenformán, lehet mondani, Prohászka esszejéből nem csupán a magyar „nemzeti filozófia” fogalma hiányzik, hanem általában a filozófia *par excellence* nemzeti jellegének gondolata sem fogalmazódik meg benne.

A figyelmes olvasás is csupán egyetlen, a filozófiára vonatkozó szöveghelyet fedezhet föl: a görögség klasszicitását méltató passzusban. Eszerint sors és szabadság, illetve sors és forma adekvációjának egyetlen mintaszerű példája mutatkozik csupán: a görögség léte. A görög kultúra, úgymond, „[k]lasszikus a maga egész összefüggésében, nemcsak ágaiban, provinciáiban vagy egyes képviselőiben. A klasszikus görög dráma vagy a szobrászat, a polis vagy a filozófia a maga immanens fejlődése mellett is az egész görög létet idézi és csak ebben éri el teljes jelentését” (Prohászka 1936. 19.).

Nem csodálható hát, ha a magyar szellem teljesítményeinek sorában szintén nem esik szó a filozófiáról. A sajátosan magyar kultúroobjektívációk számbavételét egyébként is nehezíti, úgymond, a „jellemző magyar kishitűség”: a „magyar kultúra” létének aggodalmaskodó kétségbevonása. „Éppen elégszer hallottunk ismételni a sivár ígét, hogy nincs magyar kultúra, amelybe bekapcsolódni lehetne, hogy ami kultúra van nálunk, az kölcsönzött és ezért gyökértelen, hogy mindig csak fölényes másoknak késői és elmaradt utánzói voltunk és hogy ennek az utánzásnak többé-

kevésbé tudatos protagonistái is túlnyomólag idegen jövevények: németek, latinok, szlávok és utóbb zsidók.” (Prohászka 1936. 115.) S ha ezeket az aggályokat az esszé nem osztja is, a magyar kultúra egyetemes hatásában azonban maga is kételkedik. Megállapítása szerint akár „legnagyobbjainkból is mindig hiányzik még valami ahhoz, hogy egyetemessé váljanak” (Prohászka 1936. 134.), azaz a magyar szellem „még a legnagyobb egyéni alkotásaival sem tud más népeknél mélyebb érdeklődést és visszhangot kiváltani” (Prohászka 1936. 143.).

Prohászka a magyar kultúra sajátos teljesítményeit a vallás és a politikum felől közelíti meg. Egyfelől tehát úgy véli, hogy a magyar kultúrát éppen a nemzeti és a vallási elem szoros kapcsolata tünteti ki. „Ami a magyar szellem minden objektivációjára mélyen jellemző s egyúttal a többi európai kultúráktól sajátosan megkülönbözteti, az a nemzeti öntudat és a vallásosság egészen magábanálló összefonódottsága, kölcsönös egymással átitatottsága.” (Prohászka 1936. 116.) A nemzeti öntudat és a vallásosság egymásra kapcsolódása a nemzetet integráló kultuszformákban valósul meg: ennek következtében a szent korona organisztikus alkotmányjogi fogalma egyben az örök magyarság szimbóluma is. Itt, a szent korona tanában „teremtett a magyar szellem magának metafizikát, a maga önnön sorsában juttatva kifejezésre a változatlant, az örökkévalót a változóban és a mulandóban” (Prohászka 1936. 122.). Másfelől meg van győződve róla, hogy a magyar kultúra legátfogóbb jellemvonása a politikai meghatározottság. „A magyar szellemi glóbus nem esztétikai, nem theoretikus, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-szociális, hanem jellemzően hatalmi ígérkezésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk egyedül a politika az önmagáért való, autonom kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ és a benne való részesedés arányában érvényesül.” (Prohászka 1936. 146.) A kultúra egésze így eszközjellegű: az „állam- és nemzetfenntartás

szolgálatába szegődik” (Prohászka 1936. 146.). Mindezek nyomán a magyar kultúra nem eszmei irányultságú, szelleme ellenben meghatározóan lírai és retorikus. Az eszmei irányultság hiánya, úgymond, nem eszmeszegénységet vagy eszmehiányt jelent: „csupán azt, hogy a kultúra itt nem eszméből, hanem tisztára a tényleges történeti helyzetből motiválható [...] az eszmék úgyszólván csak utólagos igazolásul szolgálnak annak, ami eredetileg egészen más forrásból fakadt” (Prohászka 1936. 147.) A nemzeti szellem meghatározó lírai és retorikus jellege következtében a magyar kultúra két legtokéletesebb terméke a líra és a szónoklat lesz. Mindkettő több, mint egyszerűen műfaj: „átfogó objektivációsforma”, az „alkotás általános stílusa”, afféle „pillanatteljesítmény” (Prohászka 1936. 149.).

Az idézetek körülírják Prohászkanak a magyar kultúra antifilozofikus jellegéről kialakított képét. A magyar kultúra az ő fölfogása szerint láthatóan alapvetően antifilozofikus kultúra. „Metafizikája”, láttuk, nem bölcséleti művekben kap hangot: szimbolikus alkotmányjogi konstrukcióban nyilvánul meg csupán. A teoretikus beállítódás alapvetően idegen tőle: az „eszmék” nem konstruktív kiindulópontjait képezik, csupán faktuális adottságok utólagos legitimálásához járulnak hozzá. Lírai és retorikai irányultsága nyilvánvaló ellentétben áll a bölcséleti reflexióval.

A magyar filozófiátlanság legmélyebb megértését azonban az ellentétekkel és a problémákkal szembeni ellenséges hozzáállás – pontosabban: az ellentétek és a problémák eliminálására való hajlam – „nemzetkarakterológiai” jegyének leírásával árulja el. A magyar kultúra *par excellence* politikai-hatalmi beállítottságából a mindenkori helyzethez való igazodás, ez utóbbiból pedig az ellentétek elsimítása és a problémák el nem ismerése következik. „És mintha a mindennapi tapasztalás is igazolná: a feszültségek feloldódnak nálunk egy kényelmes és kézlegyintő »így is jó

lesz« gesztusban, az ellentéteket elintézzük, nem azzal, hogy továbbvezetjük őket, hanem hogy felismerésük után hirtelen szemet húnyunk előttük. A probléma, szoktuk hangoztatni, nem magyar földön terem. Ezért is részesülnek nálunk a hagyományos formák oly kitartó tiszteletben, ami már sokszor a makacssággal határos: bennük az ellentétek már elsímultak (tehát nem okoznak többé nyugtalanságot és kockázatot), esetről-esetre a kiegyezkedésnek támasztékot adnak és főleg autoritatív módon kezelhetők.” (Prohászka 1936. 147–148.) A klasszikus német filozófia örökségéhez kapcsolódó és a kortársi német szellemtudomány hagyományától befolyásolt Prohászka számára a filozófia fogalma nyilvánvalóan elválaszthatatlan az „ellentét” és a „probléma” fogalmától. Az ellentéteket és a problémákat fel- és el nem ismerő magyar gondolkodás a meggyőződése szerint nem dolgozhat tehát ki sajátosan „magyar filozófiát”.

A nemzetkarakterológia alighanem legszubtilisebb magyar filozófiai elméletét megalkotó gondolkodó így nem pozitíve, hanem negatíve kapcsolódik a magyar „nemzeti filozófia” gondolatához. A magyar nemzetkarakterrel adekvát, sajátosan magyar, „nemzeti filozófiának” nem szubsztantív magyarázatára törekszik: éppenséggel hiányának megértésére tesz kísérletet.

XII. Dekonstruált nemzetjellemtan

Bibó István

„De általában a magyar kultúra magas területén sem áll az, hogy a magyar alkat, a magyar jellegzetesség megállapítása és annak alapján való továbbhaladás a kultúra regenerálódásának alapja. A kultúra szüntelenül fejlődő, alakuló, új meg új problémákkal viaskodó s azokat megoldó folyamat: belső egyensúlya, összhangja, újjászületése nem bizonyos meghatározható jelleg »szabályai«-hoz való alkalmazkodásból, hanem problémának a megoldásából származik, s minél sikeresebben oldja meg ezeket a problémákat, annál inkább válik – anélkül hogy ezt akarná – jellegzetessé, »tipikusan« magyarrá.”

(Bibó 1986c. 564–565.)

„A »nemzeti« tudományok művelői kezdték kidolgozni »tudományos« alapon a nemzeti lét történelmi – vagy ha ez nem volt, őstörténelmi – jogosultságát, a területi viták »tudományos« alátámasztását, a nemzeti történelem alapgondolatát, az önálló nemzeti létet igazoló nemzeti hivatást, sőt – horribile dictu – azt a külpolitikai koncepciót is, melyet a nemzetnek a történelem »tudományosan« felderített koncepciója szerint követnie kell.”

(Bibó 1986f. 341–342. vö.: 1986a. 226.)

A két idézet szorosan összefügg egymással. A „nemzeti alkat” kánonjának normatív előírása az egyik, a tudományosság apparátusának a nemzetlegitimáció szolgálatába

állítás a másik oldalon: ugyanannak a „nemzetépítő” projektnek az egymást kiegészítő megnyilvánulása. Ez az a „nemzetépítő” projekt, amely ellen Bibó éles kritikáját intéz. A „nemzeti alkat”, mondja, nem valamiféle metafizikai szubsztancia, örök és változatlan történelemfeletti lényegiség: ellenkezőleg, éppenséggel a közösség történelmi alakulásával összefüggésben változó történeti és a közösség politikai vállalkozása nyomán alakítható politikai termék. A „nemzeti tudományok” pedig, teszi hozzá, nem a nemzetfejlődés „természetes” megnyilvánulásai, a nemzet szolgálatának külön reflexióra nem szoruló eszközei: ellenkezőleg, a maguk sajátképpen öncélú tudományosságától megfosztott, eszközszerepbe kényszerített módján éppen a megkésett nemzetfejlődés deformálódott politikai kultúrájának szomorú megnyilvánulásai. Ezzel a kettős kritikával Bibó egyben voltaképpen a „nemzeti filozófia” vonulata ellen is bírálatot fogalmaz: munkássága ebben az értelemben, lehet mondani, a nemzetet és a filozófiát egymással közvetlen programatikus összefüggésbe állító toposz megsemmisítéseként értékelhető.

Bibónak a nemzetjellemtant dekonstruáló – és ezzel a „nemzeti filozófia” gondolatának plauzibilitását megsemmisítő – koncepcióját bemutató fejezetünk három gondolatmenetre tagolódik. Előbb röviden bemutatjuk a Bibó módszertani előföltevéseit, határozott filozófiaellenességét antispekulativitásként azonosítva. Majd pár vonással rekonstruáljuk a pályája és korszaka meghatározó filozófiai irányzataihoz való viszonyát, a hangsúlyt a nemzetkarakterológia mögött álló szellemtörténet bírálatára helyezve. Végül összefoglalóan áttekintjük a nemzetkarakterológiához való viszonyának változásait, a folyamatot dekonstrukcióként értelmezve.

Antispekulativitás

Bibó, noha diszciplináris értelemben nem tekinthető filozófusnak, filozófiailag alaposan művelt szerző: korai jogbölcseleti, érett politikaelméleti és kései történetfilozófiai-filozófiai antropológiai művei egyaránt filozófiailag problémaérzékeny és a filozófiatörténeti hagyományban jártas szerzőnek mutatják. (Percz 2001a) Filozófiai problémaérzékenysége és filozófiatörténeti jártassága ugyanakkor nem kapcsolódik össze a spekulatív filozófiának mint európai szellemi vállalkozásnak az affirmatív elfogadásával. Ellenkezőleg: Bibó gondolati előföltétele éppenséggel a határozott antispekulatív elkötelezettség. Meggyőződése szerint minden elmélet csak és kizárólag a valóság értelmezéséből nőhet ki, és oda kapcsolódhat vissza: a valóságtól elszakadt és oda visszatalálni képtelen elmélet szükségképp hamis elmélet tehát. A gondolkodó feladata ilyenformán kétségtelenül a teóriaalkotás, a megalkotott teória azonban mind genetikusan, mind strukturálisan a realitás közelében kell maradjon. Az elméletet alkotó gondolkodó legfontosabb képessége az ép és egészséges „realitásérzék”, az elmélet legfontosabb attribútuma pedig a „valóság anyagának” figyelembe vétele és szem előtt tartása.

A fölfogás végigível az egész életművön, megnyilvánulásai így szinte változatlan formában találkozunk különböző szakaszokban született művekben. Vegyünk számba néhány jellegzetes példát.

Életútinterjújában, ifjúkori beállítottságát minősítve, az őt és barátját, Erdei Ferencet egyaránt jellemző, „mélyen gyökerező realitásérzék” szerepét húzza alá, amely „a valóság szövetét mindenféle dogmán, teórián túl érzékelni akarja és tudja”, s amely „akármiféle ideológiai építményből kiindulva ugyanoda kell hogy eljusson” (Huszár 1995. 39; 47.). Az európai egyensúlyról és békéről írott könyvkéziratának

egyik szövegváltozatában a „dogmatikus sémákban gondolkodókkal” és a „merev elvekké-sémákkal” a „gondolkodás bátorságát” és a „valóságérzékelés épségét” állítja szembe (Bibó 1986f. 604–605.). Ókéskei előadásában a „világnézetileg nem különösen előpácolt”, ugyanakkor mégis „tájékozódásra és eligazodásra” vágó ember dicséretét fogalmazza meg (Bibó 1999. 284.). A forradalom napjaiban fogalmazott elvi tisztázásának egyik befejezetlen gondolatmenetét a „mélyen realista, valóságtisztelő szakmai öntudat” képviselőinek meg a „hatalmi téboly és az eszméiben megveszekedett dogmatizmus” eszelőseinek ellentétére építi föl (Bibó 1990d. 153.). Az európai társadalomfejlődés értelméről magnóra mondott összefoglalásának legutolsó, a baráti beszámoló szerint betegágyán, élete utolsó délutánján is fölemlegetett (Göncz 1991. 72.) kiegészítésében a „mai európai közgondolkodással” – Moltke mondását idézve – az „ókori szerzőket” állítja szembe, akik úgymond „még nem veszítették el azt az érzéküket, hogy a dolgokat saját okaikra vezessék vissza” (Bibó 1986g. 123.). Uchronikus dialógusvázlatában, beszélgetőtársának-vitapartnerének érveléséhez képest saját érvelését „földönjáróbbnak” minősíti (Bibó 1990e. 276.).

A megalkotott teória – alkotója „realitásérzéke” meglétének vagy hiányának megfelelően – vagy figyelembe veszi a „valóság anyagát”, vagy szem elől téveszti azt. Az első esetben érvényes, a „reális materiából” kiinduló elmélet jön létre, a második esetben érvénytelen, üres „agyszüleménynek”, merő „gondolati konstrukciónak” minősülő teória születik (Bibó 1990a. 773.). Az életmű egészének ismeretében, egyfelől, világos, a kétféle gondolatrendszer-típust megkülönböztetve Bibó mikor melyikre gondol. Az „európai társadalomfejlődésben” közreható gondolatok, a szabadságintézmények kiépítésének folyamatában egymásra épülő filozófiák esetében nyilvánvalóan az előbbiről van szó. A társadalomépítés technikáit

racionalizáló és humanizáló elméletek a realitással kapcsolatot tartó, érvényes gondolatrendszereknek minősülnek. A „közösség egyensúlyának elvesztése” nyomán fölbukkanó „áltudományos koncepciók”, a „politikai hisztériák” következtében elburjánzó „zavaros filozófiák” ellenben kétségtelenül az utóbbi kategóriába tartoznak. A torz társadalmi és lélektani szemlélet kifejeződéseként megszülető gondolatrendszerek, a cselekedetek helyességének objektív mércéjét elveszítve, a lehetségest és a valóságot összezsúfolgatva, az érvénytelen elméletek közé számítanak. A metafizika és az ideológia fogalmára vonatkozó elszórt gondolatmenetek felől tekintve ugyanakkor, másfelől, nem válik világossá, az érvényes elmélet és érvénytelen teória bibói megkülönböztetése milyen viszonyban áll a *par excellence* filozófiai elmélettel. A büntetés jogintézményének a priori igazolási kísérlete az egyik korai gondolatmenetben „a rosszul alkalmazott metafizikai igazolás”, s így „a metafizika diszkreditálása” esetének minősül. A jogintézmények, mint „empirikus, erkölcsi és társadalmi célok szolgálatában álló” intézmények értelmét ugyanis, úgymond, csakis a társadalomban ténylegesen kifejtett funkciójuk adhatja meg (Bibó 1986j. 172.). A filozófia mint metafizika ilyenformán kikerül az érvényes társadalmi elmélet lehetséges alkotó tényezői közül. Megjegyzendő ráadásul, hogy Bibó, teoretikustól meglepő módon, néha szinonim fogalmakként látszik kezelni a „metafizika” és a „misztika” fogalmait: társadalomlélektani módszerére reflektáló gondolatmenetek sorában a közösségnek önálló személyiséget és lelket tulajdonító, általa kárhoztatott fölfogást ugyanis hol „közösségi metafizikának” (Bibó 1986f. 375.), hol „közösségi misztikának” (Bibó 1986h. 613.) minősíti. Az ideológia fogalmát meghatározó késői gondolatmenet pedig az ideológiát különíti el az érvényes elmélettől – és egyben kapcsolja össze vele. Az ideológiák, mint a „társadalom és az állam szervezetére, átalakulására és

átalakítására vonatkozó eszme- és programrendszerek”, egyfelől sohasem „tisztán érvényes eszmék” rendszerei, másfelől mindig van valami közük „érvényes – vagy egykor érvényes – eszméhez”. Tisztán érvényes eszmék rendszerei azért nem lehetnek, mert nemcsak az eszmét hirdetik meg, hanem „annak megvalósítását, keresztülvitelét, stratégiáját, taktikáját, politikáját is” (Bibó 1990b. 357–358.). A mondottak szerint a bibói szemléletben a „filozófiák” az „ideológiákkal” kerülnek azonos megítélés alá: a filozófiák és az ideológiák egyaránt nem „tisztán érvényes eszmék” lesznek – szembeállítva a valóságból kiinduló és arra vonatkozó, társadalmilag funkcionális „érvényes eszmékkel”.

A tisztázatlanság leküzdését nem segíti, hogy az életműben föltűnően csekély az explicit módszertani fejtegetések száma. Bibó antispekulatív beállítottsága nem csupán közvetlen munkásságában nyilvánul meg: abban is, hogy csak kivételesen fogalmazza meg munkásságának metasztintű reflexióját. A terjedelmileg bízvást kiterjedtnek minősíthető *oeuvre*-ben alig-alig fordulnak elő az elméletképzésre vonatkozó módszertani megjegyzések, az elmélet és a valóság viszonyára irányuló gondolatmenetek, a filozófiai elmélet és a tudományos elmélet hasonlóságára különbözőségére reflektáló észrevételek. Az életmű alkotója nyilvánvalóan nem különösebb elkötelezettje a metodológiai tudatosságnak. Kései interjújában a társadalomlélektani módszerének forrásait firtató kérdésre válaszolva „naturalistának” nevezi önmagát, akinek, úgymond, voltaképp eredetileg is csak a „jogfilozófia terén” volt „tudósi fölszereltsége” (Bibó 1989. 244–245.). Az életmű egyes pontjain mégis föllelhető explicit módszertani fejtegetések, érdekesmód, ekkor születnek meg, amikor a gondolkodó mégis szükségesnek találja, hogy teóriáját szisztematikus alapokra helyezze: a jogtudományi disszertációban, a kolozsvári magántanári előadássorozatban, illetve a kései főmű első vázlatában. A

megismerésfolyamatra és az elméletképzésre vonatkozó ezen gondolatmenetek következetesen a valóságmegismerés empirikus útjának hangsúlyozásából indulnak ki, és figyelemre méltó módon három hagyománnyal mutatnak rokonságot: a fenomenológiával, a paradigmaelmélettel, illetve a kritikai racionalizmussal. (Perecz 2001a. 41–42.) Bibó módszertani fejtegetései esetében ugyanakkor természetesen nincs szó a husserli fenomenológia tudatos alkalmazásáról, a kuhn-i paradigmaelmélet zseniális megelőlegzéséről vagy a popperi kritikai racionalizmus friss recepciójáról. Az említett hagyományokra emlékeztető kísérletekről van szó csupán, amelyek a neokantiánus, a szellemtörténeti és a dialektikus módszertan alternatív kísérleteiként fogalmazódnak meg.

A szellemtörténet bíralatával

Bibó, ismeretesen, egyrészt, jogfilozófusnak indul: teoretikus pályáját a neokantianizmus fogalomrendszere befolyásolja. Bibó életútja idején, másrészt, két egymást követő filozófiai irányzat játszik meghatározó szerepet a közgondolkodásban: előbb a szellemtörténet, utóbb a marxizmus. A három meghatározó filozófia – mind a belülről ismert neokantianizmus, mind a kívülről szemügyre vett szellemtörténet és marxizmus – közül lényegében mindhármat kritikával szemléli: a neokantianizmus spekulatív fogalmaival szemben fokozatosan mind határozottabb ellenérzéseket fogalmaz meg, a szellemtörténetet és a marxizmust pedig eleve életidegen-spekulatív világmagyarázatnak tekinti.

A neokantiánus esetében tehát belülről ismert irányzatról van szó. A pályakezdő jogbölcslő, mondhatni, magától értetődően kerül kapcsolatba a korszak neokantianizmusával: ezzel a bölcseletet normatív módon értelmező,

transzcendentálfilozófiai keretbe foglalt értékfilozófiaként meghatározó és a pozitív/naturalista/relativista irányzatoktól hangsúlyozottan elhatároló filozófiai irányzattal. A jogelméleti gondolkodás fogalmi kereteit ugyanis a korszakban a neokantianizmus határozza meg: a fiatal Bibó számára a jog magatartásokat és szabályokat egyaránt átfogó jelenségvilága természetesen a „valóság” és az „érték” fogalmi dualitásában ragadható meg, a jogtudomány pedig a valóságtudományokkal szembeállított értéktudományok egyike lesz. A korszak azonban nem csupán a neokantianizmus hegemoniájának időszaka: éppenséggel a neokantianizmus plauzibilitásvesztésének pillanata is. A pályakezdő jogtudós számára így a neokantianizmus lesz a (jog)bölcsélet egyszerre megkerülhetetlen és meghaladhatatlan magyarázóelmélete. Olyan magyarázóelmélet, amelynek előfeltevéseit és kategóriarendszerét nem lehet figyelmen kívül hagyni a jog jelenségvilágának adekvát értelmezése során, s amelynek előfeltevései és kategóriarendszere ugyanakkor mindinkább akadályozni látszanak a jog jelenségvilágának adekvát értelmezését. Ezen előfeltevések és kategóriarendszer hallgatólagos elfogadása és kinyilvánított meghaladási kísérlete, lehet mondani, a pályakezdő gondolkodó munkásságának két alapmotívuma. (Percz 1999a, Szabadfalvi 1999)

A szellemtörténetet és a marxizmust, ellenkezőleg, Bibó kívülről és eleve idegenkedéssel szemléli. Ebben a szemléletben ezért, figyelemre méltó módon, zárójelbe kerülnek a két irányzatot egymástól elválasztó határozott különbségek: a megítélés mindkettőt egyformán a valóság anyagát figyelembe venni képtelen, életidegen teóriának minősíti. A szellemtörténet, ugye, a két háború közötti korszaknak a századelő antipozitivistá-metafizikus újidealizmusát történet- és kultúrfilozófiává alakító irányzata. Egyfelől nem tekinthető egységes és zárt

bölcseleti iskolának – inkább a történelemre és a kultúrára irányuló, rokonjellegű filozófiai és tudomány módszertani reflexiók laza csoportjának minősíthető csupán –, másfelől a korérzékelést meghatározó szemléletmódként nem jelenti a korszak kizárólagos beállítódását – a harmincas évek végéig az intézményes-akadémiai konzervatív tudományosság támadásaival, a harmincas évek végétől pedig a történelemszemlélet új szociológiai iskolája bírálataival kell szembesülnie. (Perecz 2001b. 26–34.) A marxizmus, tudvalevően, a kommunista korszak döntő szerepet játszó, egyszerre kozmológiát és természetfilozófiát kínáló ontológiából, illetve teleologikus történelemmagyarázattal szolgáló történetfilozófiából álló irányzata. Egyfelől nem tudományos magyarázóelméletként tölt be funkciót – sokkal inkább a politikai hatalom legitimációját megteremtő ideológiaként, „szovjetmarxizmusként” válik meghatározóvá –, másfelől nem alternatív eszmék versenyében nyeri el kizárólagos pozícióját – az ötvenes években szigorú, a hatvanas évektől fokozatosan gyöngülő monopolhelyzetet élvezve hivatalos világnézetnek, kvázi-államvallásnak számít. (Hell–Lendvai–Perecz 2001. 14–23.) Bibó a nyilvánvaló különbségek ellenére azonos módon viszonyul mindkét magyarázóelmülethez: komoly fenntartásait fogalmazza meg velük szemben, és határozott kritikát gyakorol felettük. Antispekulatív meggyőződése alapján mind a két irányzatot ideologikus filozófiának tekinti: a társadalmi-történeti valóságot valamiféle hamis sémába erőltető tannak látja tehát.

Az életmű bár kicsiny, de fontos motívumának tekinthető – afféle, hol fölbukkanó, hol újra alámerülő bűvópataknak látszó (Klimó 1989) – marxizmuskritikával szemben a szellemtörténet-bírálat a munkásság egészen apró összetevőjének számít csupán. A szellemtörténet irányzata, a marxizmustól eltérően, önmagában egyáltalán nem foglalkoztatja a gondolkodót: többnyire csak konkrét

vitaszituációban, a szellemtörténeti beállítottság vádját visszautasítva vagy a szellemtörténeti előfeltételezettség vádját megfogalmazva tartja szükségesnek foglalkozni vele. A szellemtörténetet valamiféle zavaros szellemi „vegyeskereskedésnek” tekinti (Bibó 1989. 221.), a szellemi tényező és a társadalmi tényező elsődlegességének vagy másodlagosságának vitáját tyúk–tojás problémának (Bibó 1999. 286.), akadémikus-üres nézeteltérésnek (Bibó 1986e. 371.) minősíti, a szellemi tényező elsődlegességének szellemtörténeti tétele fölött tudásszociológiai érveléssel gyakorol bírálatot. A szellemi mozzanat nem önálló hatótényező: hatását csupán meghatározott társadalmi feltételek között képes kifejteni. „Egy eszme önmagában nem formázza társadalmat. Az eszme egy társadalmi közegen keresztül tud csak hatni.” (Bibó 1999. 305.) A szellemtörténeti szemlélettel szembenálló „realista szemlélet” szerint „az eszmék sohasem eszmei mivoltukban, az emberek belátására, értelmére való hatásukban válnak hatóerőkké, hanem mindig valami konkrét társadalmi, gazdasági, politikai s egyáltalán reális helyzeten keresztül” (Bibó 1986e. 371–372.).

A szellemtörténetről kialakított efféle kép alapján a szellemtörténeti beállítottság Bibó számára elutasítandó vagy megfogalmazandó vád lesz csupán. A magyar demokrácia válságáról folytatott vitában fölháborodottan hárítja el Lukács megállapítását a bibói társadalomlélektani módszer és a prohászcai szellemtörténeti típusalkotás állítólagos rokonságáról. „A cikknek kétségtelenül van egy tudatos pszichologisztikus beállítása, azonban mélyen megsértve kell visszautasítanom a vádat, hogy ennek köze volna a szellemtörténeti beállításhoz. A cikk nem eszmerendszerekkel, világnézeti izmusokkal s azok öntörvényű mozgásával foglalkozik, hanem reális pszichológiai tényekkel.” (Bibó 1986b. 106.) A zsidókérdésről írott esszében a szellemtörténeti jelleg vádjával utasítja el az

antiszemitizmus okait kizárólag a vallási előítélettel magyarázó fölfogást. „Az egész magyarázatban van valami szellemtörténeti jelleg: egyszer, valahol, valamiért kialakult egy vallási eredetű előítélet, s akkor ez elkezd önmagában élni, terjedni, fertőzni, utóbb vallási gyökereitől elszakad, önálló »izmus«-sá válik, intenzitásában megnövekedik, közben azonban alapvető oka ugyanaz marad.” (Bibó 1986k. 665.) A nemzetközi fasizmuskutatás munkatervére reflektáló levelében ugyancsak szellemtörténeti váddal illeti a kutatásnak „filozófiai alapoktól” elinduló és a „módszerekig és eljárásokig” eljutó javaslatát. A megfogalmazás már önmagában „filozófiai állásfoglalást tartalmaz”. „Ez a gondolkodásmód a filozófiai idealizmus, mindenekelőtt a német »Geistesgeschichte« gondolkodásmódja, amely, szerény véleményem szerint, nem járható út.” A gondolkodás saját törvényszerűségek alapján végbemenő önmozgása „csak nagy vonalakban érvényes; ezzel szemben az emberi gondolkodás patológikus jelenségei, az »epidemies of unreason«, a pusztító és embertelen ideológiák az emberi közösség, illetve közösségek egzisztenciális válságaival és zsákutcaival magyarázhatók”. (Bibó 1990f. 134.)

Közösségi alkat: az affirmációtól a kritikáig

Míg az antispekulatív meggyőződés és a spekulatívnak tekintett filozófiai irányok bírálata az életmű konstans összetevőjének tekinthető, addig, említettük, a nemzeti alkatra vonatkozó nézetek határozott változásokat mutatnak. A folyamat kiindulópontja még világosan osztja az „alkat-vita” gondolati előföltévesét: a nemzeti alkat történelemfölötti-metafizikai státuszának a meggyőződését. A folyamat végpontja ellenben már határozottan szakít ezzel a meggyőződéssel: a nemzeti jellem történeti státuszának eszméjéből indul ki.

A kiindulópontot érthetővé teszi, hogy Bibó valószínűleg mintegy a szülői házból hozza a nemzetjellemtan iránti érdeklődését: a „nemzeti jellem” illetve a „nemzeti karakter” kérdése éppenséggel édesapja munkásságának középponti problémáját képezi. (Pénzes 1999) Mint életmű-monográfusa beszámol róla: a fiatal Bibónak már legelső, középiskolai pályázatokra készített írásaiban is fontos szerepet játszik a népjellem vagy nemzetkarakter problémája (Kovács 2004. 24–28.): alapvetően történeti tárgyú dolgozataiban – az „alkat-diskurzus” előföltevéseit elfogadva – az „egységes magyar karakter” mellett foglal állást. Mindezek után nem meglepő, hogy a külföld magyarságszemléletét rekonstruáló korai cikke a rólunk alkotott idegen kép esetlegességét és szervetlenségét válságtünetként azonosítja: „[m]ozzakszerűen egymás mellé helyezve kell fölvezetnünk azokat a különböző színfoltokat, melyekből a magyarságnak a mai külföld szemében ismert képe összetevődik. Tennünk kell ezt azért, mert ennek a képnek a legjellemzőbb és legdöntőbb vonása a szervetlenség és összefüggéstelenség, vagy mondhatjuk úgy is: a kulcsjellemvonások teljes nem ismerése, félreismerése.” A határozott vonásokkal jellemzett nagy nyugati nemzetektől eltérően ugyanis, úgymond, a „magyarságról a mai külföldnek nincs ilyen kulcsmondata: a nekünk kijáró állandó jelzők: a »lovagias«, »nemes«, »tüzes«, »vad«, semmitmondók vagy – ami még rosszabb – félrevezető, s állásfoglalásaink végső rugóit meg nem értetik”. (Bibó 1986d. 151.)

A magyarságról és a más nemzetekről élő kép ebben a beállásban határozottan különbözik tehát egymástól: a magyarságról alkotott kép határozatlanságával és anorganikusságával szemben a más nemzetekről alkotott kép határozott és organikus.

„Az a kép, ami az európai »közvéleményben« angolról vagy franciáról él – függetlenül attól, hogy előnyös-e vagy hátrányos, szimpatikus-e vagy antipatikus –, nemcsak egy képet, hanem egy világképet is jelent. Ha kevésbé határozottan

közvonalazva, de ugyancsak valamilyen egységet és emberi mondanivalót jelent az olasz, a spanyol, az amerikai, a német, a skandináv, a holland is. A »külföld« számára mindannyian a létezésnek egy bizonyos esztétikáját, az emberi akaratnak egy bizonyos lendületét, a szellemi értékeknek egy bizonyos rendjét jelentik. Az a kép viszont, ami a külföld szemében a magyarságról él – éppúgy, mint számos más európai, főleg közép- és kelet-európai nemzeté –, nem mutatja, hogy mögötte az abszolút emberi vonásoknak ugyanaz az egysége lenne.” (Bibó 1986d. 159–160.) A gondolatmenet szerint tehát az egyes nemzetek karakteréről kialakult kép – az idegenek róla formált heterosztereotípiáinak összessége – ilyenformán az adott nemzetek nemzetfejlődésének szervességével vagy szervetlenségével függ össze: minél szervesebb egy-egy nemzet fejlődése, annál organikusabb a róla kialakuló kép.

Az inadekvát és adekvát percepciót, a szervetlen és szerves képet szembeállító konstrukció háttérében, könnyen fölismerhetően, a nemzetkarakterológia legitim használatának és konstruktív szerepének belátása húzódik meg. A fiatal Bibó meggyőződése szerint tehát a nemzetjellemtan legitim és konstruktív ismeretterület. A bevezető megállapítás szerint így lehetséges a magyarság „valóságos képének” megrajzolása: ez „egyetlen jellemző vonásból” lenne képes kibontani a magyarság lelki és szellemi diszpozícióit. „Ha a magyarság valóságos képét kellene megrajzolnunk”, olvassuk, „akkor az elnagyolás veszélye mellett is előnyösebb lenne egyetlen jellemző vonásból kiindulni s ennek fénye mellett a magyarság spontán veszélye mellett vizsgálni végig azokat a formákat, melyekben a magyarság a spontán létezés, az akarati lendület és a tudatos szellemiség síkjain megjelenik” (Bibó 1986d. 151.). Ez a belátás egyenesen a normatív alkat-meghatározás szükségessége melletti érveléshez vezet el. A külföld, úgymond, nem ismeri föl, hogy az általa használt magyarságkép mögött „az abszolút

emberi vonásoknak ugyanaz az egysége lenne”. Ezzel szemben „[m]i tudjuk, hogy van, s hogy a magyarság is bizonyos abszolút emberi állásfoglalásokat jelent a létezés, a cselekvés és a gondolat alapvető kérdéseiben” (Bibó 1986d. 160.). Következőleg nem is a külföld magyarságképének alakítására kell törekedni: a feladat a magyarság alkatának a magunk számára való normatív tudatosításában áll. „Ahhoz, hogy ez a szó, »magyar«, az emberi mivoltnak egy önmagában zárt és harmonikus színét és formáját jelentse, nem a többi emberiséggel, a külfölddel szemben való állásfoglalásunkat kell megváltoztatnunk, hanem itthon kell kultúrává, stílussá és szellemmé tennünk mindazt, ami ma lehetőség és őserő.” (Bibó 1986d. 151.)

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy korai gondolatvilágban – a nemzetkarakterológia affirmációja ellenére – valamiféle ambivalens viszony fedezhető föl a nemzetkarakterológia tradicionális toposzaihoz. Amikor, például, német nemzetiszocializmusról tartott előadás az elvekhez való viszony szempontjából állítja föl az angol, a francia és a német „cselekvési kultúra” tipológiáját, a kísérlet mögött egyértelműen a hagyományos toposzok affirmatív fölhasználása fedezhető föl. A gondolatmenet szerint „[m]ivel az angolok alapvetően ösztönösen cselekszenek, a cselekvési elvek náluk csak arra valók, hogy magyarázzák, megvilágítsák és indokolják az adott cselekvést. A franciáknál már sokkal fontosabb szerepet játszanak az értelem és az elvek, s így a franciák gyakran mereven, formalista módon s mindenféle szentenciák jegyében cselekszenek, cselekvésük mégis élő kapcsolatban marad a céllal, annak tökéletesen alárendelve. Jellemzően német jelenség az, hogy az elvek önálló életre kelnek, céljuktól elszakadva önállóan élnek és hatnak, s önmaguk céljává válnak.” (Bibó 1990c. 111.) Hasonlóan a tradicionális nemzetjellemtani toposzok pozitív hatása mutatkozik meg

a politikai cselekvés „általános európai elbizonytalanodását” kárhóztató gondolatmenetnek abban a passzusában, amely az európai egyensúlyt fölváltó „nemzetközi frazeológiát” az „amerikai pietizmus”, az „angol homályosság” és a „francia elegancia” együttes művének látja (Bibó 1990c. 121.). Másutt ellenben a nemzetkarakterológia toposzai határozott bírálatban részesülnek. Így, a külföld magyarságszemléletét tárgyalva, a „magyar” jelzőhöz társuló „hangulati kép” az „egzotikum körébe tartozónak” minősül, amely voltaképp a „magyar középosztály háború előtti emberideálját” követi: az alapja úgymond a „lovagias, bátor, presztízstartó és könnyen hevülő úriember típusában” található meg (Bibó 1986d. 151.). Különösen éles kritikában részesül a magyarság kelet-nyugati közvetítő szerepének toposza. „A magyar szellemiség európai szerepére nézve külföldön is, itthon is legismertebb formula a Nyugat és Kelet szellemi értékeinek közvetítése, ha úgy tetszik, egyesítése. Ez a formula még leginkább a magyar művészetre vonatkozóan mond valamit, egyébként tartalmatlan, s szinte alig konkretizálható.” (Bibó 1986d. 157.)

A konkrét toposzok ellentmondó megítélése ellenére a konstrukció egyértelmű nyitottságot mutat a nemzetjellemtan iránt: határozottan osztja tehát a – „nemzeti filozófia” különféle változatainak is alapjául szolgáló – „alkat-diskurzus” előföltevéseit. A karakterológiával történő szakítás legfontosabb ösztönzője, mint több értelmezés is egybehangzóan érvel mellette, a szociográfiai irodalommal (Dénes 1999. 19–20; Trencsényi 2001. 195–196.), elsősorban a fiatal Erdei Ferenc műveivel (Balog 1999, Kovács 2004. 85–111; Tóth-Matolcsi 2005. 148–160.) történő találkozás. A folyamat lényege, egyszerűen szólva, hogy a belátás, miszerint a nemzeti alkat alulról, a parasztság felől történő megújítása lehetetlen, Bibó

gondolkodásában általában a szubsztantív alkatfogalom és a normatív karakterológia ellehetetlenülését hozza magával.

A magyar falukutató irodalom – és főként Erdei munkássága – a nemzetjellemtan parasztromantikus fölfogásának és a normatív nemzeti alkat paraszti megújításának plauzibilitását kezdi ki tehát. A paraszti kultúra nem lehet a válságban lévő nemzeti kultúra megújításának bázisa, szól Bibó értelmezésében a népi szociográfia következtetése, mert az maga is mély válságban van. Az Erdei teljesítményét interpretáló gondolatmenet szerint a válság kulcskérdése nem egyszerűen az életszínvonal, a földbirtokeloszlás vagy a parasztság jogi-politikai helyzete: „ami itt válságban van, az maga az egész parasztéletforma”. A körütekintő szociálpolitika, az ügyes földbirtok-politika vagy a modern közigazgatási reform, következőleg, csak önmagában hatástalan tüneti kezelést nyújthatna. Ugyanis „nem a szociális, gazdasági és politikai elesettség okozza a parasztság egyetemes válságát, hanem az egész paraszti életforma magában hordozza az emberi életnek a termelés nyűgeihez való kötöttségét, egyszóval az emberi elesettséget, aminek a szociális, gazdasági és politikai elesettség csak részletjelenségei” (Bibó 1986i. 188.). Erdei munkái, úgymond, leszámolnak mind a falu, mind a parasztkultúra mítoszával. A falut nem az embert „erősebbnek, egészségesebbnek, »romlatlanabbnak«” megőrző „természeti környezetként” ábrázolják: ellenkezőleg, a „megmerevült szembenállás tipikus rendjeként”, a „legerősebb és legbénítóbb társadalmi kötöttség” megvalósítójaként írják le (Bibó 1986i. 194.). A parasztkultúrát pedig nem a népművészet alkotásaival azonosítják: az „alávetett helyzethez” kötött, egyszerre „elemi”, „közösségi” és „általános” jellegű, „teremtő állapotában” fönntarthatatlan kulturális rendszerként jellemzik. „A végeredmény tehát az, hogy »parasztnak lenni most már nem lehet«. Teljességgel szemben áll Erdei azzal a parasztromantikával is,

mely a parasztságot paraszt minőségében akarja politikai hatalomhoz juttatni, s egy parasztországtól, a parasztéletforma általánossá tételétől várja a társadalom válságának a megoldását.” (Bibó 1986i. 193.) Mindezek következtében „[el]képzelhetetlen tehát, hogy a magyar kultúra megújulását a magyar paraszti népkultúra további fennmaradására és műveire lehessen alapozni, egy olyan kultúrára, mely egyrészt egy szoros és szűk társadalmi állapot jegyeit viseli magán, másrészt visszavonhatatlanul megszűnt továbbalkotó és teremtmő kultúra lenni” (Bibó 1986c. 564.).

Mindez diametrális ellentétben áll a „magyarságtudomány” tradicionális előfeltevéseivel. Ezek a „magyar nemzet kultúrállapota” válságának okát a sajátos nemzeti „jelleggel” és „mélyebb alkattal” való meg hasonlításban látják, a válságból történő kilábalást pedig a „hamisítatlan magyarság”, a „tiszta magyar alkat”, a „gyökeres magyar kultúra” felkutatásában – azaz „a magyar jellegnek, a magyar alkatnak, a magyar viselkedés és alkotások spontán, sajátos útjának tisztább és zavartalanabb formáit őrző” parasztság azonosításában – ismerik föl (Bibó 1986c. 554.). Alkat és kultúra, leírás és előírás, állapot és program között az új belátás fényében nincs közvetlen összefüggés. A „magyar alkat” nem képezi közvetlenül a „magyar kultúra” alapját; a „magyar jellegzetesség” megállapításából nem következik közvetlenül a kultúra „regenerálódásának” feladata; a „magyar kultúra megismerésére irányuló kutatások” nem függnek össze közvetlenül a „magyar kultúra megújítására irányuló közösségi erőfeszítésekkel” (Bibó 1986c. 564; 565.). Sem a magyar parasztság helyzetének megváltoztatása, sem a magyar kultúra megújítása nem alapul a sajátos alkatra irányuló reflexiós és a sajátos alkatnak való megfelelés programján. A magyar parasztsággal kapcsolatban „nem az a feladat, hogy a magyarság önmagára találjon afeletti mozdulatlan elmélkedések révén, hogy

mi a magyar, hanem az, hogy a közösség mint egész, a cselekvés síkján a maga problémáival való szembenézés és leszámolás útjain jöjjön olyan lendületbe, mely a parasztságot mindenestül kimozdítja a maga elszigetelt, zárt életéből” (Bibó 1986c. 566.). A magyar kultúra „újjászületése” pedig hasonlóképpen „nem bizonyos meghatározható jelleg »szabályai«-hoz való alkalmazkodásból, hanem problémáknak a megoldásából származik, s minél sikeresebben oldja meg ezeket a problémákat, annál inkább válik – anélkül hogy ezt akarná – jellegzetessé, »tipikusan« magyarrá” (Bibó 1986c. 564–565.).

A belátás Bibó gondolkodásának valóságos paradigmaváltásaként értékelhető. Módszertanilag a nemzetkarakterológiai megközelítést a szociálpszichológiai megközelítés váltja föl, történetileg a „nemzetépítés” tudatos programja a nemzetfejlődés „természetes” főszabályából a megkésett nemzetfejlődés magyarázatot igénylő elmaradottság-tünete lesz.

A bibói szociálpszichológiai megközelítés egyébként reflexióra szoruló jelensége ilyenformán, úgy tűnik, a nemzeti jellem karakterológiai szempontú közelítését fölváltó, a nemzeti közösség társadalomlélektani közelítéseként értelmezhető: a gondolati váltás mintegy a gondolkodói fejlődésen belül modellálja a nemzetkarakterológia és a szociálpszichológia közötti váltást. (Hunyady 2001) A jogvégezett, leggyakrabban történeti érvanyagot mozgató politikai gondolkodó Bibó lényegi műveiben követett, sajátképpen módszere, mindenesetre, nem jogi, történettudományi vagy politológiai, hanem elsősorban társadalomlélektani. (Kiss 1984b, Erős 1993) Nem szakpszichológus, nincsen összefüggő társadalomlélektani elmélete, lélektani kategóriái egy pszichológiailag szaktudományosan nem képzett értelmiségi fogalmai. Visszaemlékezésében maga is hangsúlyozza a maga használt módszer esetlegességét. „A harmincas években a világ és Magyarország és a magyar

értelmiség is tele volt pszichoanalízissel, individuálpszichológiával, alaklélektannal... És egyszerűen ebből rengeteg mindent lehet simán, úgyszólván különösebb változtatás nélkül társadalmi méretben is alkalmazni. Nem tudnám megmondani, hogy kitől... Nagyon szégyellném azt mondani, hogy ezt én találtam ki, mert így nem is igaz, de nagyon nehezen tudnám megmondani, hogy ki hatott rám. A magyar történelemben én nagyon erősen benne éltem, egy történeti tudatban éltem benne.” (Bibó 1989. 244.) A módszertan kevésbé tudatos volta ellenére, ismeretesen, a társadalmi-történeti tények értelmezése során mégis alapvetően pszichológiai szemlélettel dolgozik.

Társadalomlélektani szemlélete kettős kritikán alapul: a redukcionista és a metafizikus közösségfölfogás kritikáján. A redukcionista fölfogás az egyénre érvényes törvényszerűségeket közvetlenül viszi át a közösségre, a metafizikus fölfogás valamiféle kollektív szubjektumnak tekinti a közösséget. Az ő álláspontja szerint mindkét fölfogás hamis, ezért téves magyarázatokhoz vezet. (Erős 1993. 251; Perecz 2001d. 257–259.) Meggyőződése szerint a redukcionizmust az antiredukcionizmussal, a metafizikát pedig a racionális közelítéssel kell fölváltani. A redukcionizmus–antiredukcionizmus váltás módszertanilag, a metafizika–racionalizmus váltás pedig ontológiailag foglal állást az egyén és a közösség kapcsolatának meghatározott fölfogása mellett.

Bibó kérdése tehát, „hogyan hogyan függenek össze, miben egyeznek és miben különböznek e tekintetben az egyéni alkat és a közösségi alkat kérdései” (Bibó 1986h. 612.). Válaszát az individuális és a társadalmi lélektani folyamatok párhuzamosságának belátására alapozza: közelebbről, a kétféle folyamattípus közötti határ megállapítását tekinti feladatának. „A határ”, magyarázza, „nagyon egyszerű. Lelke, tudata, félelme, cselekedete csak az egyénnek van. A közösség tudata, a

közösség félelme, a közösség reagálása, a közösség alkata csak az, ahogyan ezek az egyéni adottságok összetevődnek, akár egyszerűen összegződve, akár valamilyen szabályozás szerint szerveződve. Az ily módon létrejött közösségi folyamatok néha meglepő sorokban párhuzamosak egyéni lélektani folyamatokkal.” (Bibó 1986h. 612.) A párhuzamosság azonban nem azonosság: ez alapozza meg, egyrészt, a redukcionizmus módszertani kritikáját. A közösség kollektív szubjektuma ugyanakkor nem létezik: ez teszi szükségessé, másrészt, metafizika ontológiai kritikáját.

Az antiredukcionista és racionalista közösséglélektani fölfogás pusztán egyetlen, alapvető, sőt, egyenesen triviálisnak mondható belátásra épül. Bibó a következőképpen fogalmazza meg ezt a triviális belátást. „A közösség nem egyén, de egyénekből tevődik össze, tehát sem egészen azonos, sem egészen más nem lehet, mint az egyének.” (Bibó 1986h. 613.)

A nemzetkarakterológiai szemlélettel szembeállított szociálpszichológia szemlélet a közösségi alkatot nem változatlan entitásnak tekinti, hanem történeti jelenséggént fogja föl. Az alkat hagyományos karakterológiai fölfogása „meglevő, körülhatárolható, megnevezhető, határozott tulajdonságok összességéből” indul ki: ezt a tulajdonságösszességet „adottságok” által „meghatározottnak” és így „örök érvényűen” felismerhetőnek gondolja (Bibó 1986h. 613; 614.). A szociálpszichológiai szemlélet számára az „alkat valójában ennél lényegesen kevesebb és lényegesen több. Lényegesen kevesebb annyiban, hogy sokkal kevésbé körülrajzolt, világos és meghatározható és lényegesen több annyiban, hogy sokkal gazdagabb és változékonyabb.” Az adottságok itt nem azt határozzák meg, a közösség milyen lesz vagy milyennek kell lennie: azt, hogy milyen lehet. „[H]ogy ezek között a sokféle és gazdag lehetőségek között valóban mi lesz belőle, azt már

nem eleve meglevő adottságok, hanem társadalmi környezet, nevelés, személyes fejlődés, élmények, tapasztalatok, munkák, teljesítmények határozzák meg. Eközben és ezáltal alakul ki, formálódik meg és válik határozottá az a jellegzetesség, amely végül kifelé egy ember, egy közösség alkataként mutatkozik, ami tehát egészséges állapotban nem valami mozdulatlan, hanem mozgásban, fejlődésben lévő dolog.” (Bibó 1986h. 614.) A közösségi-nemzeti alkat tehát nem valamiféle, történelemfeletti, a változásoktól nem befolyásolható szubsztancia: a történelmi múlt által kialakított, és politikai-közösségi döntésekkel alakítható jelenség.

Történeti értelemben mindez, más szempontból, azt jelenti: Bibó szemében a nemzeti alkatot deskriptíve leíró tudományok a jelentőségüket, a normatív előíró tudományok pedig plauzibilitásukat veszítik el. A nemzeti alkat „szubsztanciáját” föltárni törekvő és megőrizni igyekvő tudományok „áltudományokká” minősülnek. Létük nem marad valamiféle „természetes” jelenség tehát: a szerves nemzetfejlődés szempontjából elfogadhatatlan megnyilvánulásokká válnak, létüket éppenséggel a nemzetfejlődés anorganikus jellege magyarázhatja. A történeti és elméleti „nemzeti tudományok” ebben a beállásban olyasmik, amiket csak a megkésett és szervetlen nemzetfejlődés körülményei tesznek egyáltalán érthetővé.

A fölfogás hátterében, átfogó történeti magyarázóelméletként, a nemzetté válás nyugat-európai illetve kelet-európai, azaz normatív illetve a normatívtól eltérő útjának szembeállítása áll. A beállítás a nemzetté válást a nemzeti érzés demokratizálódási folyamatával azonosítja, a folyamatban pedig a nyelvi határok és a politikai határok egybeesését illetve különbözőségét tekinti típusképző tényezőnek. A nemzetté válás kezdetén a normatívnak tekintett, szerves nyugat-európai fejlődésben a nyelvi határok és a politikai határok egybeesnek, a normatívtól eltérő utat járó, szervetlen kelet-európai fejlődésben ellenben különböznek egymástól. Az

utóbbi fejlődésben – a létező állami kereteket kitöltő nyugat-európai „demokratikus nacionalizmussal” szemben – megjelenik a politikai lét bizonytalanságát etnikai tényezőkkel alátámasztani törekvő „nyelvi nacionalizmus”. A nyugat-európai nemzetek esetében a valóságban is, a nemzeti tudatban is „kézzelfogható” és „magától értetődő” a „saját nemzeti és állami keret realitása, a főváros, a gazdasági és politikai összeszokottság, az egységes társadalmi elit” (Bibó 1986f. 331; vö.: 1986a. 216.). A kelet-európai nemzetek számára viszont mindezek hiányoznak: ebben a régióban a „nemzeti keret tehát valami olyan dolog volt, amit meg kellett csinálni, helyre kellett állítani, ki kellett harcolni, és állandóan féltetni kellett [...] a saját népesség egy részének közönyétől s a nemzeti tudat ingadozó voltától is” (Bibó 1986f. 332; vö.: 1986a. 216.). A nemzetté válást kísérő történeti megrázkódtatások nyomán, a „közösségért való egzisztenciális félelem” lélektani légkörében alakul ki a régió nemzeteinek „politikai hisztériája” (Balog 2004. 58–88.).

A „nemzeti tudományok” megszületése ilyenformán a politikai kultúra „deformálódásának” megnyilvánulása. A „nemzet megsemmisülésétől” való rettegés és a „nemzeti öntudat fölébresztése” iránti lelkesültség kettősségében kezdődik meg a „nemzeti intelligencia” munkálkodása: a „nemzetvédelem” és a „nemzetteremtés” egymással összefonódó programjának végrehajtása. Bibó szociológiailag alapozott képet ad a „nemzeti intelligencia” tevékenységéről. A „nemzeti intelligencia” a „népet” a „nemzet leckéjére” megtanítani igyekvő a társadalmi csoport: a „nemzeti eszme” iránt passzivitást mutató néptömegek megnyerésének specialistája. (Bibó 1986f. 333–334; vö.: 1986a. 218.) A „nemzeti intelligencia” fogalmába a „nemzeti közösség megkülönböztető sajátosságaival” foglalkozó értelmiségi foglalkozások művelői tartoznak: „írók”, „nyelvészek”, „történészek”, „papok”, „tanítók”, „etnográfusok”. A nyugat-európai értelmiséghez képest nekik kisebb ugyan a

„presztízszük”, a „múltjuk”, a „hagyományuk” és a „politikai kultúrájuk”, nagyobb ellenben a „fontosságuk” és a „nemzeti lét” iránti „felelősségük”. „Minthogy ugyanis ezek az országok nem léteztek a megszakítatlan történeti folytonosság nyugat-európai értelmében, a nemzeti intelligenciára hárult az a feladat, hogy feltárják és ápolják az új vagy újjászülető nemzet megkülönböztető vagy különálló nyelvi, népi individualitását, és igazolják – ami igaz is volt –, hogy ezek az új népi keretek a maguk nemzeti ébredésének hiányossága ellenére is gyökeresebbek és elevenebbek, mint az itt meglévő dinasztikus állami keretek.” (Bibó 1986f. 338; vö.: 1986a. 223.)

A „nemzeti intelligencia” által kidolgozott „nemzeti tudomány” az érvelés két másik fogalommal hozza összefüggésbe: a „nemzeti materializmus” és a „zűrzavaros publicisztika” fogalmával. A „nemzeti tudomány” tehát, egyrészt, a „nemzeti materializmus” megnyilvánulása. A „nemzeti materializmus” a különféle teljesítmények öncélúságát fölszámoló, minden teljesítményt kizárólag a „nemzeti öndokumentáció” szolgálatába állító, kórosan reduktív fölfogásmód. Alapja a „létért való harctól” meghatározott, a „lét állandó és kiút nélküli bizonytalanságán” kifejlődő „primitív lelkiállapot”; lényege a „politikai értékek iránti érzék megzavarodása”, az „értékek háttérbe szorulása” (Bibó 1986f. 340; vö.: 1986a. 224.). Az „értékpusztító” „nemzeti materializmus” jegyében a „nemzeti élet minden megnyilvánulása a legádázabb nemzeti célszerűség alá rendeződött, s mind reális, mind képzelt teljesítményeik – a Nobel-díjtól kezdve az olimpiai rekordokig – elvesztették spontán, öncélú jellegüket, és belekerültek a nemzeti öndokumentáció szolgálatába” (Bibó 1986f. 341; vö.: 1986a. 225.). A „nemzeti tudomány” ugyanakkor, másrészt, valamiféle „zűrzavaros és hamis kategóriákkal dolgozó” „politikai publicisztikával” lesz azonos. A „politikai publicisztika” – a „nemzeti önigazolás” megnyilvánulásaként – meghamisítja az európai gondolkodás közkeletű

fogalmait. Működése nyomán „egyszerű gondolatokból és többé-kevésbé helyes általánosításokból átalakulnak az Abszolút Jónak és az Abszolút Rossznak metafizikai rangra emelt megnyilvánulásai, misztikus lényegekké, mágikus varázsigékké, amelyeknek az a legfőbb feladatuk, hogy vágyképeket megelevenítsenek, és olyan egyszerű tényeket, melyekkel ez vagy az a közösség nem óhajtott szembenézni, elködösítsenek” (Bibó 1986f. 341; vö.: 1986a. 226.). A „metafizika”, a „misztika” és a „mágia” fogalmai mutatják: Bibó a „politikai publicisztikával” azonosított „nemzeti tudományt” a maga antispekulatív meggyőződése alapján egyértelműen az „érvénytelen eszmék” körébe utalja.

A népjellemtan dekonstrukciója – a nemzetkarakterológia és a társadalomlélektan közötti váltás – a „nemzeti filozófia” teoretikus alapját, a szubsztantív nemzeti karakter elképzelését semmisíti meg; a „nemzeti tudomány” koncepciójának a deformálódott politikai kultúra megnyilvánulásaként való beállítása – a „nemzeti materializmusnak” a „zavaros politikai publicisztikával” rokon megnyilvánulásaként történő szemlélete – pedig a „filozófia” és a „nemzet” fogalmának a „nemzeti filozófia” fogalmában való egyesítését teszi lehetetlenné.

Nem tűnik valószínűnek, hogy Bibó a magyar filozófiatörténet „nemzeti filozófiai” vonulatát részletesen ismerte, a vonulat meghatározó szerzőit pedig behatóan olvasta volna. Esszéisztikája, kiindulópontját tekintve legalábbis, inkább csupán a maga kora értelmiségi közbeszédének bírálatára épül. Az esszéiből kibontakozó koncepciója azonban mégis, lehet mondani, a „nemzeti filozófia” gondolata ellen intézett határozott támadásként értelmezhető.

Utószó helyett

Történetünk végére értünk. A legfontosabb teljesítményeket sorra véve, megkíséreltük áttekinteni a nemzet és a filozófia találkozásait a magyar kultúrában. Igyekeztünk végigkövetni tehát a magyar filozófia történetének sajátos toposzát: a magyar nemzetkarakterrel adekvát, sajátosan „nemzeti filozófiának” a reformkortól a második világháború végéig terjedő jó évszázadban számos alkalommal és számos alakban fölbukkanó gondolatát. Utunk végére érve be kell vallanunk: eredményeink, erőfeszítéseink ellenére is, meglehetősen korlátozottnak látszanak. Alighanem két okból is.

A korlátozottságot, egyfelől, általában a magyar filozófia történetére irányuló kutatások helyzete magyarázza. A téma művelésének egyébként tekintélyes múltja ellenére elmondható, hogy a magyar filozófia története még ma is a hazai humántudományok földolgozatlan területének (Mester–Perecz 2004a), a vele való foglalkozás pedig külön indoklásra szoruló vállalkozásnak (Fehér 2003b) számít. Amíg a magyar történelem vagy a magyar irodalomtörténet tudománya létező diszciplína – intézményesült szakterületekkel, karbantartott bibliográfiákkal, friss szövegkiadásokkal, korszerű monográfiákkal, standard kézikönyvekkel –, addig a magyar filozófiatörténet kutatója ezekhez képest csak csekély mértékben művelt terepen kénytelen előrehaladni: a hazai bölcselet múltjára irányuló kutatásnak hiányoznak a szakterületei, nem léteznek bibliográfiái, hézagosak a szövegkiadásai, ritkák a monográfiái és még ritkébbak a kézikönyvei. A jelenség, nyilvánvalóan, átfogóbban – a távolabbi múlt örökségeként – a filozófiának a magyar kultúra egészén belül játszott csekély szerepével, szűkebben – a közelebbi múlt következményeként – a hazai bölcselet múltjának kutatását illető ideológiai

tiltásokkal függ össze. Az elmúlt másfél–két évtized ugyan határozott élénkületet hozott magával, a magyar filozófiatörténeti kutatások mindazonáltal csak napjainkban kezdenek intézményesülni: máig nem jutottak túl az elsődleges számbavétel – az elemi forrásföltárás és a kiinduló kánonképzés – fázisán. A vázolt körülmények között nem meglepő, hogy az ilyen jellegű magyar filozófiatörténeti vállalkozás óhatatlanul elmarad a magyar történettudomány vagy a magyar irodalomtörténet hasonló kísérletei mögött. A magyar történettudományban, a nacionalizmuskutatás nemzetközileg is kiemelkedő személyiségének munkásságával összefüggésben is (Szűcs 1974, 1997), ismeretesen, kiemelkedően gazdag hagyománya van a nemzetfejlődés vizsgálatának. A magyar irodalomtörténet-írásban pedig több friss kísérlet is meggyőző példával szolgál az irodalmi anyagnak a nemzetépítés fogalmi keretei közötti értelmezésére: egy jelentős disszertáció így, például, a 19. századi irodalomfejlődést írja le a „nemzeti irodalom” hagyományközösségi paradigmája keretében (S. Varga 2005), egy kiemelkedő monográfia pedig a magyar irodalomtörténet kialakulását ábrázolja egy „nemzeti tudomány” születéseként (Dávidházi 2004). Ezek a vállalkozások nem képezhették a jelen kutatás közvetlen előzményét: legfőbb módszertani mintaként szolgálhattak a filozófiai anyag hasonló földolgozása számára.

Eredményeink korlátozottsága, másfelől, a kutatás jelenlegi szakaszával áll összefüggésben. Noha a kérdéssel már hosszabb ideje foglalkozunk, valamennyi ide kíváncsozó teljesítményt máig még nem tudtuk számba venni. A „nemzeti filozófiai” toposz lehatárolásának nehézségeit szem előtt tartva is, nyilvánvalóan sok mindenről kellene még beszélnünk. Csak néhányat említünk ezek közül. A „nemzeti filozófiai” toposz megképződéséhez, úgy tűnik, nem csupán egyéni gondolkodói teljesítmények járulnak hozzá: időről időre bölcséleti viták is közreműködnek benne. Ilyenformán

alaposabb vizsgálatra látszik érdemesnek a 19. század közepének „magyar tudomány, magyar tudós” vitája, vagy a 20. század tízes éveinek Babits és Lukács közötti vitája. Az előbbi – Erdélyi-fejezetünkben röviden említett – polémia, mint a neoabszolutizmus éveinek egyik leghatásosabb nézetcsereje alighanem hosszú időre befolyásolja a tudományosság nemzeti „eredetiségéről” vallott elképzeléseket, az utóbbi vita alapkérdése – a Lukács irányával szemben megfogalmazott „németesség-idegenség” babitsi vádja – meg valószínűleg öntudatlan előföltévesként magában hordozza a filozofálás valamiféle sajátképpen „nemzeti jellegének” követelményét. Az egyéni gondolkodói teljesítmények között pedig a jelek szerint a két háború közötti korszakban akadnak még föltétlenül említésre érdemesek. Így meg lehetne vizsgálni, például, Ajtay Miklós munkásságát: a húszas évek csaknem teljesen elfeledett esztétikai érdeklődésű esszéistája töredékes műveiben a „magyar szellem metafizikáját” szeretné megalkotni. (Ajtay 1926) Hasonlóképpen önálló kutatásra látszik érdemesnek a harmincas-negyvenes évek több, Karácsony és Prohászka műve mögött meghúzódó teljesítménye: Kornis Gyula történetfilozófiai alapú nemzettipológiája (Kornis 1933, 1941), Joó Tibor szellemtörténeti irányú vizsgálódásai a „magyar nemzeteszméről” (Joó 1939) vagy Lükő Gábor néprajzi indíttatású spekulációi a „magyar lélek formáiról” (Lükő 1942). Mint beszámoltunk róla, a második világháború után a hasonló teóriák plauzibilitásukat veszítik, és a hazai filozófia posztkommunista/posztmarxista átmenete sem éleszti újjá őket: a fejlemények sokkal inkább a kortársi nemzetközi irányok recepciójaként írhatók le. (Percz 2000e, 2005) Érdekes volna számba venni azonban az ennek dacára mégis jelentkező törekvéseket: a két háború közti „mi a magyar” vita megismétlésétől – és ilyenformán az egykori vita mai tudományos/ironikus reflexiójától – (Romsics–Szegedy-Maszák 2005) a nemzetkarakterológia ideológiai indíttatású

újjáélesztésének kísérletein (Solymosi 2000) keresztül egészen a szubsztantíve „magyar filozófia” (Miklóssy 2001) és „magyar nemzettudomány” (Tellér, megjelenés előtt) elkedvetlenítően dilettáns próbálkozásaiig. Mindezek elemzése érdekesen egészíthetné ki történetünket.

Monográfiánk ebben az értelemben afféle előmunkálat maradt csupán. A magyar „nemzeti filozófia” ügyében, bizonyosak vagyunk benne, nem a mi mostani kísérletünk mondta ki az utolsó szót.

Irodalom

- Ajtay Miklós (1926): *Esztétikai imperializmus*, Paris: Presses Universitaires de France, 1926.
- Alexander, Bernhard (1876): *Kant's Lehre vom Erkennen. IV. Capitel: Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Budapest: Wodianer, 1876.
- Alexander Bernát (1881): *Kant élete, fejlődése és philosophiája: Első kötet*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1881.
- Alexander Bernát (1893): *Nemzeti szellem a philosophiában*, Budapest: Franklin-Társulat, 1893.
- Alexander Bernát (1913): „Magyarország szellemi fejlődése”, *Magyar Figyelő*, 1913/IV. 329–348.
- Alexander Bernát (1915): „Magyar filozófia”, *Athenaeum*, 1915/1. 1–21.
- Alexander Bernát (1924 [1910]): „Vallomás: Előszó helyett”, in: Alexander Bernát: *Tanulmányok: Filozófia*, Budapest: Pantheon Irodalmi Intézet Rt., 1924. 5–12.
- Almási Balogh Pál (1834): „Felelete azon kérdésre: »Minthogy a' philosophia minden ágának kifejtése 's hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető; ha nemzeti iróink a' philosophiára nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgozának elődeik, vagy miben 's mi okra nézve maradának hátra; ez a kérdés: Tudományos művelődésünk' története időszakonként mit terjeszt elénkbe a' filozófia állapota iránt; és tekintvén a filozófiát, miben 's mi okra vagyunk hátrább némely nemzeteknél?«”, *Philosophiai pályamunkák*, I. kötet, Buda: a' Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1834.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London–New York: Verso, 1983.
- Apáczai Csere János (1976a [1653]): „A bölcsesség tanulásáról”, in: Apáczai Csere János: *Válogatott pedagógiai művei* (Neveléstörténeti Könyvtár), összeáll.: Orosz Lajos, Budapest: Tankönyvkiadó, 1976. 118–162.
- Apáczai Csere János (1976b [1658]): „A magyar nemzetben immár elvégtére egy academia felállításának módja és formája”, in: Apáczai Csere János: *Válogatott pedagógiai művei* (Neveléstörténeti Könyvtár), összeáll.: Orosz Lajos, Budapest: Tankönyvkiadó, 1976. 214–228.

- Apáczai Csere János (1976c [1658]): „Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól”, in: Apáczai Csere János: *Válogatott pedagógiai művei* (Neveléstörténeti Könyvtár), összeáll.: Orosz Lajos, Budapest: Tankönyvkiadó, 1976. 181–205.
- Apáczai Csere János (1976d [1654]): „Tanács, melyet Joachymus Fortius ad Apáczai János által egy tanulásába elcsüggedt iffjúnak”, in: Apáczai Csere János: *Válogatott pedagógiai művei* (Neveléstörténeti Könyvtár), összeáll.: Orosz Lajos, Budapest: Tankönyvkiadó, 1976. 167–176.
- Apáczai Csere János (1977 [1655]): *Magyar Encyclopaedia, az az minden igaz és hasznos bölcsességnek szép rendbe foglalása és magyar nyelven világra bocsátása*, s. a. r.: Szigeti József, Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1977.
- Apáczai Csere János (2001 [1654]): „Magyar Logikácska, melyet a kicsindedek számára írt Apáczai János, egy a tudomány dolgában megkívántatott Tanácssal egyetemben”, in: Apáczai Csere János: *Magyar logikácska és egyéb írások* (Téka), vál., jegyz.: Szigeti József, Bukarest–Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó, 2001. 99–119.
- Arnold, Alfred (1980): *Wilhelm Wundt: Sein philosophisches System*, Berlin: Akademie Verlag, 1980.
- Balázs János (1987): *Hermész nyomában: A magyar nyelvbölcselet alapkérdései* (Elvek és utak), Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1987.
- Balog Iván (1999): „Erdei személyiségének és szemléletének hatása Bibó Istvánra”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 191–199.
- Balog Iván (2004): *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában: Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról* (Eszmetörténeti Könyvtár, 2.), Budapest: Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2004.
- Banac, Ivo–Verdery, Katherine (ed.) (1995): *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, New Heaven: Yale Center for International and Area Studies, 1995.
- Bartók György (1912): „Böhm Károly: Naplójegyzetek”. *Athenaeum*, 1912/1. 1–25.
- Bartók György (1915): *Erdélyi János gondolkozása: Adalék a magyar gondolkozás történetéhez*, Kolozsvár: Különlényomat az Erdélyi Múzeum új folyamának XXXII. kötetéből, 1915.

- Bartók György (1928): *Böhm Károly* (Kultúra és tudomány, 64.), Budapest: Franklin, 1928.
- Bartók György (1938): *Descartes sorsa Magyarországon* (Szellem és Élet könyvtára), Kecskemét: Első Kecskeméti Hírlapkiadó és ny., 1938.
- Bán Imre (1958): *Apáczai Csere János* (Irodalomtörténeti Könyvtár, 2.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1958.
- Beöthy Zsolt (1896): *A magyar irodalom kis-tükre*, Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Rt., 1896.
- Beóthy Ottó (1979): „A hegeli tanok magyarországi történetéhez, 1818–1844”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/3–4. 249–300.
- Berlin, Isaiah (2000 [1965]): „Herder and the Enlightenment”, in: Isaiah Berlin: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. by Henry Hardy, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2000. 168–242.
- Berlin, Isaiah (2001 [1973]): „The Counter-Enlightenment”, in: Isaiah Berlin: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. by Henry Hardy, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2001. 1–24.
- Bibó István (1986a [1946]): „A kelet-európai kisállamok nyomorúsága”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 185–265.
- Bibó István (1986b [1946]): „A magyar demokrácia válsága cikk vitája”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 81–118.
- Bibó István (1986c [1948]): „A magyarságtudomány problémája”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 551–568.
- Bibó István (1986d [1936]): „A mai külföld szemlélete a magyarságról”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, I. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 149–160.
- Bibó István (1986e [1947]): „Az államhatalmak elválasztása egykor és most”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 367–397.
- Bibó István (1986f [1943–1944]): „Az európai egyensúlyról és békéről”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, I. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 295–635.
- Bibó István (1986g [1971–1972]): „Az európai társadalomfejlődés értelme”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, III. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 5–123.

- Bibó István (1986h [1948]): „Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 569–619.
- Bibó István (1986i [1940]): „Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság válságának irodalmában”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, I. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 183–201.
- Bibó István (1986j [1938]): „Etika és büntetőjog”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, I. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 161–182.
- Bibó István (1986k [1948]): „Zsidókérdés Magyarországon 1944 után”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, II. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 621–797.
- Bibó István (1989 [1976]): „Háttérbeszélgetés”, in: Huszár Tibor: *Bibó István: Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*, Budapest: Kolonel Lap- és Könyvkiadó, 213–254.
- Bibó István (1990a [1979]): „A kapitalista liberalizmus és a szocializmus–kommunizmus állítólagos kiegyenlíthetetlen ellentéte”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 759–782.
- Bibó István (1990b [1965–1974]): „A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai: Önrendelkezés, nagyhatalmi egyetértés, politikai döntőbíráskodás”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, III. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 283–681.
- Bibó István (1990c [1935]): [Előadás a német nemzetiszocializmusról], in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 107–128.
- Bibó István (1990d [1956]): [Fogalmazvány, 1956. október 27–19.], in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 139–156.
- Bibó István (1990e [1968]): „Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...”, in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 265–282.
- Bibó István (1990f [1949]): [Levélváltás az UNESCO által indított fasizmuskutató munkatervéről], in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 129–138.

- Bibó István (1999 [1947]): „Ókécskei előadás”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 278–309.
- Bogdanov Edit (2004): „Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában”, in: Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai: Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 97–101.
- Bokor József (1913): „Emlékezés Böhm Károlyra”, in: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága*, I. kötet, Besztercebánya: Madách Társaság, 1913. 361–372.
- Böhm Károly (1882): „Bevezetésül”, *Magyar Philosophiai Szemle*, 1–10.
- Böhm Károly (1883a): *Az ember és világa: Philosophiai kutatások. I. Rész: Dialektika vagy alapphilosophia*, Budapest: Weismann testvérek könyvnyomdája, 1883.
- Böhm Károly (1883b): „Kriticismus és positivismus”, *Magyar Philosophiai Szemle*, 1883. 245–258.
- Böhm Károly (1900): *Az értékelmélet feladata és alapproblémája* (Értekezések a bölcséleti tudományok köréből, II. kötet, 4. szám), Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1900.
- Böhm Károly (1906): *Az ember és világa: Philosophiai kutatások. III. Rész: Axiológia vagy értéktan*, Kolozsvár: Stein János m. k. könyvkereskedése bizománya, 1906.
- Böhm Károly (1928): *Az ember és világa: Philosophiai kutatások. V. Rész: Az erkölcsi érték tana*, Budapest: Luther-Társaság, 1928.
- Böhm Károly (1941 [1896]): *Székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen 1896. március 3-ikán* (Különlenyomat a Szellem és Élet IV. évfolyam 4. számából), Kolozsvár: Minerva, 1941.
- Bretter Zoltán (2004): „Századvég vagy századelő? Böhm Károly és Alexander Bernát alternatív műveltségeszményei”. in: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 280–292.
- Bretter Zoltán–Deák Ágnes (szerk.) (1995): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*, Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995.

- Budai É'saiás (1805): „Előljáró beszéd”, in: Budai Ferencz: *Magyar ország polgári históriájára való lexicon, a' XVI. század végéig*, I., NagyVáradonn: Máramarossi Gottlieb Antalnál, 1805. VII–XII.
- [Budai Ferenc] (1801): *A Kánt szerént való filosofiának rostálgatása levelekben: Magyarra fordítva és Jegyzésekkel meg bővítve*, Pozsony: Wéber Simon Péter betűivel, 1801.
- Budai Ferencz (1805): *Magyar ország polgári históriájára való lexicon, a' XVI. század végéig*, I–III., NagyVáradonn: Máramarossi Gottlieb Antalnál, 1805.
- Chambon, Joseph (1944): *Der Puritanismus: Sein Weg von der Reformation bis zum Ende der Stuarts*, Zürich: EVZ-Verlag, 1944.
- Csorba László (1994): „A szenvedelmes filozófus és a politikai nemzet”, in: Orosz István–Pölöskei Ferenc (szerk.): *Nemzeti és társadalmi átalakulás a XIX. században Magyarországon: Tanulmányok Szabad György 70. születésnapjára*, Budapest: Korona Kiadó, 1994. 263–276.
- Csorba László (1998): „A középutas liberalizmus és az ellenzéki alternatíva: Szontagh Gusztáv politikai publicisztikája az 1840-es években”, in: Molnár András (szerk.): *Az Ellenzéki nyilatkozat és a kortársak: Tudományos emlékülés, Zalaegerszeg, 1997. június 7.*, Zalaegerszeg: Zalaegerszegi Szabadelvű Kör, 1998. 35–48.
- Dávidházi Péter (1984): „Ismeretelmélet és irodalomkritika Erdélyi János gondolatrendszerében”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1984/1. 1–21.
- Dávidházi Péter (2004): *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet* (Irodalomtudomány és kritika), Budapest: Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó, 2004.
- Deme László (1960): „Apáczai Csere János nyelvhasználatáról: A Magyar Enciklopédia alapján”, *Magyar Nyelv*, 1960/1. 21–31.
- Dénes Iván Zoltán (1999): *Eltorzult magyar alkat: Bibó István vitája Németh Lászlóval és Szekfű Gyulával*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999.
- Dénes Iván Zoltán (2002): „Önrendelkezés, nemzet, nacionalizmus: Egy értelmezés kontextusai”, *Regio*, 2002/4. 58–78.
- Dénes, Iván Zoltán (2006): “Editor’s Preface”, in: Iván Zoltán Dénes (ed.): *Liberty and the Search for Identity: Liberal Nationalism and the Legacy of Empires*, Budapest–New York: Central University Press, 2006. XIII–XV.

- Dieckhoff, Alain (2002): „Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése”, ford.: Kéri Rita, *Regio*, 2002/4. 7–22.
- Dierse, U.–Rath, H. (1984): „Nation, Nationalismus, Nationalität”, in: Joachim Ritter–Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co AG., 1984. 406–414.
- Doskar Éva (1939): *Hegel magyar utókora* (Minerva-könyvtár, 132.), Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny., 1939.
- Erdélyi János (1962 [1853]): „Toldy Ferenchez, Sárospatak, dec. 8. 1853.”, in: Erdélyi János *Levelezése*, II. kötet (A magyar irodalomtörténetírás forrásai, 3.), s. a. r., jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962. 101.
- Erdélyi János (1981a [1857]): „A hazai bölcsészet jelene”, in: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások* (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 10.), s. a. r.: T. Erdélyi Ilona, jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Horkay László, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981, Budapest: Akadémiai Kiadó, 25–102.
- Erdélyi János (1981b [1857]): „A magyar Parthenon alapjai, Szontagh Gusztávtól (Magyar akadémiai értesítő, XVI. év 1856. IV. sz. 163–203. l.)”, in: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*, (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 10.), s. a. r.: T. Erdélyi Ilona, jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Horkay László, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981. 102–105.
- Erdélyi János (1981c [1854]): „Horváth Cyrill”, in: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*, (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 10.), s. a. r.: T. Erdélyi Ilona, jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Horkay László, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981. 15–25.
- Erdélyi János (1981d [1858]): „Szontagh Gusztáv úrnak: Tudomás végett”, in: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*, (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 10.), s. a. r.: T. Erdélyi Ilona, jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Horkay László, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981. 106–117.
- Erdélyi János (1991 [1851]): „Közmondásokról”, in: Erdélyi János: *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások* (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 13.), s. a. r.: T. Erdélyi Ilona, jegyz.: T. Erdélyi Ilona, Szatmári István, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991. 171–191.
- Ergang, Robert Reinhold (1966 [1931]): *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York: Octagon Books, 1966.

- Erős Ferenc (1993): „Bibó társadalomlélektani előfeltevéseiről”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A hatalom humanizálása: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Pécs: Tanulmány Kiadó, 1993. 248–255.
- Fabricsius-Kovács Ferenc (1967): „Jelentés, társaslélektan, kommunikációelmélet”, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1967/3. 331–346.
- Fehér M. István (2003a): „A filozófia tanítása: Iskolai filozófia és a filozófia iskolai fogalma”, in: Mészáros András (szerk./red.): *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században. Školská filozofia v Uhorsku v XVI–XIX. stočí* (Dialógus Könyvek. Edícia Dialógy), Pozsony/Bratislava: Kalligram Könyvkiadó–A Magyar Köztársaság Kulturális Intézete/Kultúrny inštitút Mad’arskej republiky, 2003. 9–27.
- Fehér M. István (2003b): „A hazai filozófia kutatása”, in: Fehér M. István–Veres Ildikó (szerk.): *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben: Miskolcon és Kolozsváron 2000. október 27–30. között megrendezett konferencia anyaga*, Miskolc: Bíbor Kiadó, 2003. 15–23.
- Fichte, Johann Gottlieb (1997 [1808]): „Reden an die deutsche Nation”, in: Johann Gottlieb Fichte: *Schriften zur angewandten Philosophie: Werke II.* (Bibliothek Deutscher Klassiker, 142., Bibliothek der Philosophie), hg. von Peter Lothar Oesterreich, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997. 539–788.
- Fischer, Bernd (1995): *Das Eigene und das Eigentliche: Klopstock, Herder, Fichte, Kleist. Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten* (Philologische Studien und Quellen, Heft 135.), Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1995.
- Fischer, Bernd (2000): „Fichte und der andere nationale Weg zur Moderne“, in: Nicholas Vazsonyi (Hg.): *Searching for Common Ground: Diskurse zur Deutschen Identität, 1750–1870.*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 2000. 61–75.
- Gábor Éva (1986): *Alexander Bernát (A múlt magyar tudósai)*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986.
- Gáldi László (1957): *A magyar szótárirodalom a felvilágosodás korában és a reformkorban*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1957.
- Geldsetzer, Lutz (1968): *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung*

- und -betrachtung* (Studien zur Wissenschaftstheorie, Bd. 3.), Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Giesen, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1070.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.
- Giesen, Bernhard–Junge, Kay (1991): „Vom Patriotismus zum Nationalismus: Zur Evolution der »Deutschen Kulturnation«”, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Kollektive Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 940.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 255–303.
- Glockner, Hermann (1941): *Vom Wesen der deutschen Philosophie* (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften), Stuttgart–Berlin: W. Kohlhammer Verlag, 1941.
- Göncz Árpád (1991): „Élet és szó – egy anyagból”, in: Réz Pál (szerk.): *Bibó- emlékkönyv*, II. kötet, Budapest–Bern: Századvég–Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1991. 72–74.
- Guzmics Izidor (1840): „Philosophiai (észtani) nyelv”, közli: Briedl Fidél, *Tudománystár, Értekezések*, VII. kötet, 3. füzet, 1840. 143–156., 2. rész, 4. füzet, 1840. 222–235.
- Gyalui Farkas (1892): *Apáczai Cseri János életrajzához és műveinek bibliográfiájához*, Kolozsvár: Ajtai ny., 1892.
- Hajós József (1960): „Hazai Hegel-vonatkozások”, *Korunk*, 1960/8. 1207–1212.
- Hajós József (1986): *Böhm Károly filozófiája*, Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1986.
- Hanák Tibor (1981): *Az elfelejtett reneszánsz: A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1981.
- Hanak, Tibor (1990): *Geschichte der Philosophie in Ungarn: Ein Grundriss* (Studia Hungarica. Schriften des Ungarischen Instituts München, 36.), München: Dr. Rudolf Trofenik Verlag, 1990.
- Haraszty Gyula (1940): *Erdélyi János irodalomszemlélete* (Irodalomtörténeti Füzetek, 66.), Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1940.

- Haupt, Heinz-Gerhard–Kocka, Jürgen (1996): „Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung“, in: Heinz-Gerhard Haupt–Jürgen Kocka (Hg.): *Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main–New York: Campus Verlag, 9–45.
- Heidegger, Martin (1980 [1934–1935]): *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rein‘: Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1934/35*. (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, 1928–1944. Band 39.), hg. von Susanne Ziegler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1980.
- Heidegger, Martin (1981 [1944]): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1901–1976. Band 4.), hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1980.
- Heidegger, Martin (2000 [1966]): „Spiegel-Gespräch“, in: Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910–1976*. (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1901–1976. Band 16.), hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000. 652–683.
- Heksch Ágnes: *Imre Sándor művelődéspolitikai rendszere* (Neveléstörténeti Könyvtár), Budapest: Tankönyvkiadó, 1969.
- Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László (2000): *Magyar filozófia a XX. században: Első rész*, Budapest: Áron Kiadó, 2000.
- Hell Judit–Lendvai L. Ferenc–Percz László (2001): *Magyar filozófia a XX. században: Második rész*, Budapest: Áron Kiadó, 2001.
- Herder, Johann Gottfried (1891 [1774]): „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, in: *Sämtliche Werke, Band V.*, hg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann, 1891. 475–594.
- Hermann, Ulrich (1996): „Von der »Staaterziehung« zur »Nationalbildung«: Nationalerziehung, Menschenbildung und Nationalbildung um 1800 am Beispiel Preussen“, in: Ulrich Hermann (Hg.): *Volk – Nation – Vaterland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 18.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. 207–221.
- Hetényi János (1837): „A’ magyar philosophia történetírásának alaprajza“, *Tudománytár, Értekezések*, II. kötet, 1. füzet, 1837. 76–164.

- Hetényi János (1841): „A’ nemzeti academiák’ üdvös befolyása a’ nemzeti jólétre”, 1. rész, *Tudománytár, Értekezések*, IX. kötet, 1. füzet, 1841. 25–52., 2. rész, 2. füzet, 1841. 71–88., 3. rész, 3. füzet, 1841. 135–159.
- Hetényi János (1842): „Horváth Ádámnak, mint bölcselőnek rövid jellemzése”, *Tudománytár, Értekezések*, XI. kötet, 1. füzet, 1842. 29–39.
- Hetényi János (1843): „Az ész s’ philosophia védelme az ó, és újkori kételkedés ostromai ellen”, *Tudománytár. Értekezések*, XIII. 1843. 28–51; 86–104.
- Hetényi János (1844): *A lélektudománynak nevelési fontosságáról* (Philosophiai pályamunkák, II.), Pest: Magyar Tudós Társaság, 1844.
- Hetényi János (1845): „Az ész’ és a” philosophia’ fölségéről”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, VI. kötet, Buda: a’ Magyar Királyi Egyetem betűível, 1845. 35–64.
- Hetényi János (1846): „A’ társadalmi élet’ szépsége, az egyezménytan’ világánál földelítve”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, VII. kötet (1842–1844.), Buda: a’ Magyar Királyi Egyetem betűível, 1846. 18–39.
- Hetényi János (1850–1851a): „Gr. Széchenyi István mint nemzeti nagynevű bölcselőnk jellemzése”, *Új Magyar Muzeum*, II. kötet, 1850–1851. 143–152.
- Hetényi János (1850–1851b): „Levele philosophiai rendszeréről”, *Új Magyar Muzeum*, I. kötet, 1850–1851. 357–358.
- Hetényi János (1851): „Az ősrómaiak philosophiájának főbb jellemvonásai és érdemeiről”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1851. 390–399.
- Hetényi János (1853): *A magyar Parthenon’ előcsarnokai*, Pest: Emmich ny., 1853.
- Hetényi János (1989 [1839–1841]): „Részletesb jellemzése a *Harmonistica philosophiának*”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1989/2–3. 205–261.
- Hinz, Axel (2000): „Hermann Glockners Nationalphilosophie: Eine Abhandlung zu philosophischen Erzeugnissen zur Zeit des Nationalsozialismus (Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Philosophisches Institut, Semesterarbeit zum Proseminar: Nationalsozialistische Philosophen)”, <http://134.99.128.67/~hinzax/texte/glockner.pdf> 1–22.
- Horkay László (1938): *Böhm és a német idealizmus* (Theológiai tanulmányok, 55.), Debrecen: Beke ny., 1938.
- Horkay László (1970): „A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/5. 925–935.

- Horkay László (1971): „Magyar hegelianusok”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/5–6. 719–728.
- Horkay László (1974): „Kant első magyar követői”, in: Szauder József–Tarnai Andor (szerk.): *Irodalom és felvilágosodás: Tanulmányok*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974. 201–228.
- Horkay László (1977): *A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig: Bevezetés a magyar filozófiai gondolkodás történetébe* (Theológiai tanulmányok, Új folyam, 7.), Budapest: a Magyarországi Református Egyház Zsinatának Tanulmányi Osztálya, 1977.
- Horváth Cyrill (1840): „A’ philosophiai rendszerek’ méltatása”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, IV. kötet (1836–1838.), Buda: a’ Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1840. 60–86.
- Horváth Cyrill (1846): „Az isteneszme’ eredetéről”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, VII. kötet (1842–1844.), Buda: a’ Magyar Királyi Egyetem betűivel, 1846. 40–65.
- Horváth János (1978 [1927]), *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978.
- Hunyady György (2001): „A nemzeti karakter talányos pszichológiája”, in: Hunyady György (szerk.): *Nemzetkarakterológiák: Rónay Jácint, Hugo Münsterberg és Kurt Lewin írásai* (A szociálpszichológia klasszikusai), Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 7–50.
- Huszár Tibor (vál.) (1995): *Bibó István (1911–1979). Életút dokumentumokban*, Budapest: 1956-os Intézet–Osiris–Századvég Kiadó, 1995.
- Imre József (1938): *Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk* (Specimina dissertationum Facultalis Philosophicae Regiae Hungaricae Universitatis Elisabethinae Quinqueecclesiensis, 147. A Filozófiai Intézetben készült dolgozat, 12), Pécs: Kultúra, 1938.
- Imre Sándor (1912): *Nemzetnevelés: Jegyzetek a magyar művelődési politikához*, Budapest: Magyar Társadalomtudományi Egyesület, 1912.
- Janke, Wolfgang (1993): *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Joó Tibor (1939): *A magyar nemzeteszme*, Budapest: Franklin-Társulat, 1939.

- Kajlós (Keller) Imre (1913): „Böhm Károly élete”, in: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága*. I. kötet, Besztercebánya: Madách Társaság, 3–342.
- Kállay Ferencz (1833): „Emlékbeszéd Köteles Sámuel, vidéki rendes tag, felett”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, I. kötet (1831–1832.), Pest, 1833. 140–148.
- Kant, Immanuel (1891 [1781]): *A tiszta ész kritikája* (Filozófiai Írók Tára, IX.), ford.: Alexander Bernát és Bánóczi József, Budapest: Franklin-Társulat, 1891.
- Kant, Immanuel (1991 [1798]): „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: Immanuel Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2* (Werkausgabe, Band XII., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 193.), hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 399–908.
- Karácsony Sándor (1938): *A magyar lélek*, Budapest: Exodus-kiadás, 1938.
- Karácsony Sándor (1939): *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja*, Budapest: Exodus kiadás, 1939.
- Karácsony Sándor (1941): „A magyar világnézet”, in: Karácsony Sándor: *A magyar világnézet: Világnézeti nevelés*, Budapest: Exodus-kiadás, 1941. IX–LXXII.
- Karácsony Sándor (1942a): „A spontán társadalom: A magyar vendéglátás lélektana, logikája és filozófiája”, in: Karácsony Sándor: *Ocsúdó magyarság: Szokásrendszer és pedagógia*, Budapest: Exodus-kiadás, 1942. 376–421.
- Karácsony Sándor (1942b): „Az én tudományos »rendszerem«”, in: Karácsony Sándor: *Ocsúdó magyarság: Szokásrendszer és pedagógia*, Budapest: Exodus-kiadás, 1942. 8–9.
- Karácsony Sándor (1944a): „Bevezetés: A »cinikus« Mikszáth”, in: Karácsony Sándor: *A magyarok kincse: Értékrendszer és axiológia*, Budapest: Exodus kiadás, 1944. IX–CXI.
- Karácsony Sándor (1944b): „Előszó: Az »anekdotázó« magyar”, in: Karácsony Sándor: *A magyarok kincse: Értékrendszer és axiológia*, Budapest: Exodus kiadás, 1944. V–VII.
- Karácsony Sándor (1945): „Előszó”, in: Karácsony Sándor: *A magyar demokrácia: Függetlenségre – autonómiára – nevelés*, Budapest: Exodus kiadás, 1945. 5–12.

- Karácsony Sándor (1947): „A pszichológiai időpont: A »másik ember« megszületése a tudományban”, in: Karácsony Sándor: *A magyar béke: Háborúról békére – reformra – nevelés*, Budapest: Exodus kiadás, 1947. 45–60.
- Karácsony Sándor (1990 [1939]): „»A magyar észjárás« című mű ismertetése: Autoreferátum”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/3–4. 323–352.
- Kántor Zoltán (szerk.) (2004): *Nacionalizmuselméletek: Szöveggyűjtemény*, Budapest: Rejtjel Kiadó, 2004.
- Kelemen János (1990): *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990. 21–23; 96–117.
- Kelemen János (1998): „Herder historicista nemzetfogalma”, in: Csató Éva (szerk.): *Mi a nemzet? Tanulmányok* (Magyar Tudomány Füzetek, 1.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1998. 25–32.
- Kelemen János (2000a): *A nyelvfilozófia rövid története: Platónról Humboldtig*, Budapest: Áron Kiadó, 2000.
- Kelemen János (2000b): „Kant és Herder történelemfilozófiai vitája”, in: Kelemen János: *Az ész képe és tette: A történeti megismerés idealista elméletei*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 2000. 15–50.
- Király László (1975): „Apáczai küzdelme a társadalmi fejlődésért”, in: Király László (szerk.): *Apáczai Csere János, 1625–1659. (Egyháztörténeti tanulmányok, I.)*, Budapest: a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1975. 45–61.
- Kiss Endre (1984a): „A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/1–2. 26–69.
- Kiss Endre (1984b): „Történelem és társadalomlélektan: Bibó István fasizmusmagyarázata”, *Valóság*, 1984/9. 42–49.
- Kiss Endre (1988a): „A filozófia fő irányai forradalom és kiegyezés között: Tudásszociológiai összefoglalás”, in: Németh G. Béla (szerk.): *Forradalom után – kiegyezés előtt: A magyar polgárosodás az abszolutizmus korában*, Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1988. 336–349.
- Kiss Endre (1988b): „Két döntő évtized: A filozófiai tudat átrendeződése 1948–49 után”, *Világosság*, 1988/3. 153–159.
- Kiss Endre (2000): „A fiatal Böhm Károly filozófiája”. in: Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.) *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola” (A magyar nyelvű*

- filozófiai irodalom forrásai, III.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2000. 69–86.
- Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Epistemata: Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 165.), Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1995.
- Klimó Hedvig (1989): „Bibó István és a marxizmus: Forrástörténeti adalékok”, in: *Pártok és rendszerek: A Magyar Politikatudományi Társaság évkönyve, 1989*, Budapest: Magyar Politikatudományi Társaság, 1989. 189–197.
- Kocsis Elemér (1975): „Apáczai Csere János teológiája és etikája”, in: Király László (szerk.): *Apáczai Csere János, 1625–1659. (Egyháztörténeti tanulmányok, I.)*, Budapest: a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1975. 9–29.
- Kornis Gyula (1930 [1926]): „A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia”, in: Kornis Gyula: *Magyar filozófusok: Tanulmányok* (Kultúra és tudomány), Budapest: Franklin-Társulat, 1930. 5–65.
- Kornis Gyula (1933): *Az államférfi: A politikai lélek vizsgálata I–II.*, Budapest: Franklin-Társulat, 1933.
- Kornis Gyula (1941): *Tudomány és nemzet*, Budapest: Franklin-Társulat, 1941.
- Kornis Gyula (1994 [1907]): „A magyar bölcséleti műnyelv fejlődése”, in: Várhegyi Miklós (szerk.): *ELMÉSZ: Szemelvények a régi magyar filozófiából* (Pannon Pantheon), Veszprém: Comitatus, 1994. 269–313.
- Korompai H. János (1998): *A „jellemzetes” irodalom jegyében: Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása* (Irodalomtudomány és kritika), Budapest: Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó, 1998.
- Kovács Gábor (2004a): *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig: Bibó István, a politikai gondolkodó* (Eszmetörténeti Könyvtár, 3.), Budapest: Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2004.
- Kovács Gábor (2004b): „Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban”, in: Neumer Katalin–Laki János (szerk.): *Analitikus filozófia és fenomenológia* (Minden filozófia „nyelvkritika”, II.), Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 2004. 160–175.

- Kónya Sándor (1913): „Böhm, az egyetemi tanár”, in: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága*, I. kötet, Besztercebánya: Madách Társaság, 1913. 375–391.
- Köhnke, Klaus Christian (1993): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1087.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.
- Kőrösy György (1886): *Önállóságra törekvés a magyar philosophiában, 1837–1957: Hetényi és Szontagh. Irodalomtörténeti tanulmány*, Kolozsvár: Gámán János örökösei, 1886.
- Králik Lajos (1913): „Egy gyermekkori barát Böhmről: Adatok dr. Böhm Károly életéhez”, in: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Böhm Károly élete és munkássága*, I. kötet, Besztercebánya: Madách Társaság, 1913. 345–360.
- Kremmer Dezső (1912): *Apáczai Csere János élete és munkássága*, Budapest: Politzer, 1912.
- Lackó Miklós (1988): „Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről”, in: Lackó Miklós: *Korszellem és tudomány, 1910–1945*, Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1988. 143–219.
- Lackó Miklós (2001): „Egy nemes konzervatív: A kultúrfilozófus Prohászka Lajos”, in: Lackó Miklós (szerk.): *Filozófia és kultúra: Írások a modern magyar művelődéstörténet köréből* (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, 28.), Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 2001. 92–111.
- Laczkó Sándor (2004): „A magyar filozófiai műnyelv kialakulása”. in: Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 75–121.
- Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.) (2000): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, III.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2000.
- Lauth, Reinhard (1992): „Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation“, in: Klaus Hammacher–Richard Schottky–Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Transzendental-philosophie und Evolutionstheorie* (Fichte-Studien, Band 4.), Amsterdam–Atlanta GA: Editions Rodopi, 1992. 197–230.

- Lányi Gusztáv (2000): *Magyarság, protestantizmus, társaslélektan: Hagyomány és megújulás konfliktusa Karácsony Sándor életművében*, Budapest: Osiris Kiadó, 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1983 [1697]): „Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache: Zwei Aufsätze* (Universal-Bibliothek, Nr. 7987 [2]), hg. von Uwe Pörksen, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1983. 5–46.
- Lendvai L. Ferenc (1982): „Karácsony Sándor »magyar világnézete«”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/6. 801–836.
- Lendvai L. Ferenc (1993): *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- Leske, Monika (1990): *Philosophen im „Dritten Reich“: Studie zur Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Berlin: Dietz Verlag, 1990.
- Ludassy Mária (1991): „Népi tánc és harci ének: Rousseau és a populista kultúrkritika kezdetei”, in: Ludassy Mária: *Téveszméink eredete*, Budapest: Atlantisz Kiadó, 32–59.
- Ludassy Mária (1996): „A nemzet kétféle fogalmáról: A társadalmi szerződéstől a lengyel alkotmányig”, in: Ludassy Mária: *„Sem vele, sem nélküle”:* *Változatok a szabadság témájára*, Budapest: T-Twins–Lukács Archívum, 39–51.
- Lukácsy Sándor (1991): „A nyelv bölcsellete és a bölcsélet nyelve Erdélyi Jánosnál”, *Irodalomtörténet*, 1991/2. 276–288.
- Lükő Gábor (1942): *A magyar lélek formái*, Budapest: Exodus, 1942.
- Magda Sándor (1914): *A magyar egyezményes philosophia*, Ungvár: Székely és Illés könyvnyomdája, 1914.
- Makkai László (1952): *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1952.
- Maurer, Michael (1987): „Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung“, in: Gerhard Sauder (Hg.): *Johann Gottfried Herder (1744–1803.)* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 9.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. 141–155.

- Márton István ([1796]): *Keresztyén theologusi morál, vagy-is erköltstudomány*, h. n.: k. n., é. n. [1796]
- Márton István (1817): *Keresztyén morális kis katekhismus a' Helvétziai Vallástétellel megegyezőleg*, Béts: Pichler Antal betűivel, 1817.
- [Márton István] (1818): *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. Morális Katekhismus nevű munkájára írt Recenziók az azokra tett feleletekkel egybekötve*, Béts: Pichler Antalnál, 1818.
- Márton István (1992 [1796]): „Erköltsi Szótár”, in: Várhegyi Miklós (szerk.): *Galagonya magyarok: Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig* (Pannon Panteon), Veszprém: Comitatus, 1992. 56–106.
- Meinecke, Friedrich (1915 [1908]): *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München–Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1915.
- Mester Béla (2004): „Szontagh Gusztáv és a magyar filozófia fogalmai”, in: Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 19–39.
- Mester Béla (2006a): „A magyar filozófiatörténet kánonai”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006. 17–28.
- Mester Béla (2006b): „Filozófiai Írók Tára, 1881–1991.”, in: David Hume: *Értekezés az emberi természetről* (Filozófiai Írók Tára, Harmadik folyam), ford.: Bence György, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006. III–XXVI.
- Mester Béla (2006c): „Iskolai és »nyilvánosult« filozófia a XIX. és XX. század Magyarországon”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006. 224–245.
- Mester Béla (2006d): „Lehetséges-e magyar filozófia?”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006. 29–49.
- Mester Béla (2006e): „Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A

- magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006. 53–70.
- Mester Béla (2006f): „Szontagh Gusztáv »magyar filozófiája«”, in: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2006. 71–143.
- Mester Béla–Percz László (2004a): „A magyar bölcselők és a modernitás”, in: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 7–16.
- Mester Béla–Percz László (szerk.) (2004b): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004.
- Mészáros András (1991): „Szempontok Erdélyi János filozófusi jelentőségének megítéléséhez,” *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1991/2. 185–188.
- Mészáros András (2000): *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*, Pozsony: Kalligram Könyvkiadó, 2000.
- Mészáros, Ondrej (2005): „Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie, III.: Národná filozofia v slovenskom myslení a pokus o riešenie problému“, *Filozofia* (Bratislava), 2005/10. 784–795.
- Miklóssy Endre (2001): *Túl a tornyon, melyet porbul rakott a szél: Magyar gondolkodók a XX. században*, Budapest: Széphalom Könyvműhely, 2001.
- Morvay Győző (1916): „Pekár Károly élete”, in: Pekár Károly: *Magyar kultúra*, Budapest: May János könyvnyomdája, 1916. VII–CXXIII.
- Nagy Edit (2003): *Áramló tér és álló idő – gubancokkal: Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükröként és tükröződésként* (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, III), Miskolc: Bíbor Kiadó, 2003.
- Nagy Endre (1987): *A magyar esztétika történetéből: 1849–1919.*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1987.
- Neményi Imre (1893): *Apáczai Csere János, mint paedagogus: Neveléstörténeti tanulmány*, Budapest: Lampel, 1893.
- Nendtvich Károly (1851–1852): „Még egyszer: Tudomány és magyar tudós”, *Új Magyar Muzeum*, 1851–1852. I. 37–51.

- Németh G. Béla (1971): „A magyar kritika története a pozitivizmus korában”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1971/1–2. 148–183.
- Németh G. Béla (1981): *A magyar irodalomkritikai gondolkodás a pozitivizmus korában: A kiegyezéstől a századfordulóig* (Irodalomtudomány és kritika), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981.
- Noica, Constantin (1994 [1944]): „Hogyan gondolkodik a román nép?”, ford.: Pászka Imre, in: Pászka Imre (szerk.): *Román eszmetörténet, 1866–1945.: Önismeret és modernizáció a román gondolkodásban* (Aetas–Századvég Könyvek), Budapest: Aetas–Századvég, 1994. 311–322.
- Nyíri Kristóf (1980): „Ausztia és Magyarország: Szociálpszichológiai bevezetés”, in: Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*, Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1980. 11–34.
- Oesterreich, Peter Lothar (1990): „Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes »Reden an die deutsche Nation«“, in: Klaus Hammacher–Richard Schottky–Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Kosmopolitismus und Nationalidee* (Fichte-Studien, Band 2.), Amsterdam–Atlanta GA: Editions Rodopi, 1990. 74–88.
- Orosz Lajos (1976): „Apáczai Csere János pedagógiai munkássága”, in: Apáczai Csere János: *Válogatott pedagógiai művei* (Neveléstörténeti könyvtár), összeáll.: Orosz Lajos, Budapest: Tankönyvkiadó, 1976. 5–75.
- Pach Zsigmond Pál (főszerk.) (1975): *A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada: 1825–1975.*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Palágyi Menyhért (1885a): „Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság”, I–II. *Koszorú*, 1885/ 8. 113–115; 1885/9. 129–131.
- Palágyi Menyhért (1885b): „Az irodalmi helyzet”, *Koszorú*, 1885/2. 28–29.
- Palágyi Menyhért (1885c): „Beóthy Zsolt a tragikumról”, I–II. *Koszorú*, 1885/ 43. 673–674; 1885/44. 689–692.
- Palágyi Menyhért (1885d): „Tudomány és nemzetiség”, *Koszorú*, 1885/24. 369–370.
- Palágyi Menyhért (1896a): „Az olvasóhoz”, *Jelenkor*, 1896/1. 1–4.
- Palágyi Menyhért (1896b): „Kosmopoliták”, *Jelenkor*, 1896/4. 49–50.
- Palágyi Menyhért (1896c): „Magyar eszmények: Ezredvégi elmélkedés”, *Jelenkor*, 1896/9. 192–130.
- Palágyi Menyhért (1908): „A nemzeti gondolat philosophiája”, *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1908. 24–44.

- Palágyi Menyhért (1909): *Petőfi* (Petőfi-Könyvtár, XIII. füzet), Budapest: Kunossy, Szilágyi és társa könyvkiadóvállalat kiadása, 1909.
- Patočka, Jan (1996 [1991]): „A cseh nemzeti filozófia megteremtésének kísérlete és sikertelensége”, ford.: Kiss Szemán Róbert, in: Jan Patočka: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok* (Visegrád Könyvek), Pozsony: Kalligram Könyvkiadó, 1996. 226–253.
- Pauler Ákos (1924): *Böhm Károly r. t. emlékezete* (A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek, 18. 17.), Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1924.
- Pekár Károly (1897): *Physiologiai és pszichologiai aesthetika: Az aesthetikai érzések psychophysiologiája*, Budapest: Hornyánszky Viktor könyvnyomdája, 1897.
- Pekár Károly (1906): *A magyar nemzeti szépről: A magyar génusz esztétikája: Nemzeti vonások művészetünkben, zenénkben, költészetünkben, irodalmunkban* (A Modern Tudomány című vállalat nagyobb kiadványai, 1.), Budapest: „Modern Tudomány” Vállalat, 1906.
- Pekár Károly (1916): *Magyar kultúra*, Budapest: May János könyvnyomdája, 1916.
- Pekri Pekár Károly (1911): „Az első magyar sociológus”, *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, 1911/10. 751–766.
- Percz László (1992): „Felemás portré, politikai keretben: Kant–vita a Tudományos Gyűjtemény 1817–1818-as évfolyamaiban”, *Világosság*, 1992/11. 845–856.
- Percz László (1997): „A pozitivizmustól az újidealizmusig: Böhm Károly”, *Világosság*, 1997/9–10. 97–108.
- Percz László (1998a): *A pozitivizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum, 1892–1947. (Horror Metaphysicae)*, Budapest: Osiris Kiadó, 1998.
- Percz László (1998b): „Túl a neokantianizmuson: Vázlat az Erdélyi Iskoláról”, *Pro Philosophia Füzetek*, 13–14. (1998), 219–235.
- Percz László (1999a): „Böhm, Bartók, Bibó: Az Erdélyi Iskola hatása a bibói munkásságra”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 153–165.
- Percz László (1999b): „Különbözni, egyezni: Erdélyi János élete és halála”, in: Kardos András–Radnóti Sándor–Vajda Mihály (szerk.): *Diotima: Heller Ágnes hetvenedik születésnapjára*, Budapest: Osiris Kiadó–Gond, 1999. 408–421.

- Percz László (2000a): „A filozófiai gondolat fényénél: Százötven éve született Alexander Bernát”, *Magyar Tudomány*, 2000/4. 483–493.
- Percz László (2000b): „Az élet mint tett és mű: Prohászka Lajosról”, *Világosság*, 2000/11–12. 90–103.
- Percz László (2000c): „Böhm Károly nyelve”, in: Laczkó Sándor–Tonk Márton (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, III.), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2000. 165–176.
- Percz László (2000d): „Szép rendbe foglalva: Apáczai Csere János”, *Kalligram*, 2000/7–8. 105–118.
- Percz László (2000e): „Talpraállítás után: Magyar filozófia a kilencvenes években”, *Századvég*, 2000/ősz, 163–188.
- Percz László (2001a): „Az antispekulativitás jegyében: Bibó István filozófiai előföltevéseiről”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2001. 37–55.
- Percz László (2001b): „Filozófiai irányzatok és viták a két világháború között”, in: Lackó Miklós (szerk.): *Filozófia és kultúra: Írások a modern magyar művelődéstörténet köréből* (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, 28.), Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 2001. 9–42.
- Percz László (2001c): *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből*, Budapest: Ister Kiadó, 2001.
- Percz László (2001d): „Szintézis helyett: Bibó István”, in: Percz László: *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből*, Budapest: Ister Kiadó, 2001. 251–273.
- Percz László (2002): „Fejlődés, kérdőjelekkel: A filozófiai tudományosság és az Akadémia, 1825–1944.”, in: Glatz Ferenc (szerk.): *Közgyűlési előadások, 2000: 175 éves a Magyar Tudományos Akadémia* (Akadémiai Műhely), I. kötet, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 2002. 81–87.
- Percz László (2004): „A magyar filozófiai intézményrendszer kialakulása”, in: Mester Béla–Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez: Magyarország és a modernitás* (Recepció és kreativitás), Budapest: Áron Kiadó, 2004. 40–74.
- Percz László (2005): „Nach dem Neubeginn: Zur Lage der ungarischen Philosophie seit 1989“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2005/2. 277–285.

- Pénzes Ferenc (1999): „Idősebb Bibó István filozófiai és néplélektani munkássága”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 42–61.
- Philosophiai műszótár (1834): *Philosophiai műszótár*, közre bocsátja a' Magyar Tudós Társaság, Buda: a' Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1834.
- Pogrányi József (1908): *Tudós Hetényi János és kora*, Budapest: Apollo ny., 1908.
- Prohászka Lajos (1928): *Vallás és kultúra: Leopold Ziegler filozófiája* (Minerva-könyvtár, 13.), Budapest: Dunántúl ny., 1928.
- Prohászka Lajos (1936): *A vándor és a bujdosó* (Minerva-könyvtár, 50.), Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny., 1936.
- Prohászka Lajos ([1944]): *A mai élet erkölcsse*, Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, é. n. [1944]
- Pukánszky Béla (1924): „Kant első magyar követői és ellenfelei”, *Protestáns Szemle*, 1924/5–6. 294–303.
- Pukánszky Béla (1932): *Hegel és magyar közönsége* (Minerva-könyvtár, 38.), Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny., 1932.
- R. Várkonyi Ágnes (1973): *A pozitivista történetiszemlélet a magyar történetírásban II: A pozitívizmus gyökerei és kibontakozása Magyarországon, 1831–1860*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.
- Révész Kálmán (1895): „Budai Ferencz és a »Polgári Lexikon«”, *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1895. 325–329.
- Romsics Ignác–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.) (2005): *Mi a magyar?* Budapest: Habsburg Történeti Intézet–Rubicon Kiadó, 2005.
- Ross, Dorothy (1991): *The Origins of American Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rozgonyi Jos. (1792): *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*, Pest: Math. Trattner, 1792.
- [Rozgonyi József] (1819): *A' Pap és a' Doctor a' sínlődő Kánt körül, vagy rövid vizsgálása főképpen A' Tiszt. Pucz Antal Úr Elmélkedéseinek: A' Kánt' Philosophiájának fő Resultátumairól, 's oldalaslag illetése az erköltsi Cathechismust Író' Bétsi feleleteinek* h. n.: k. n., 1819.
- Rónay Jácint (2001 [1847]): „Jellemisme vagy az angol, francia, magyar, német, olasz, orosz, spanyol nemzet, nő, férfiú és életkorok jellemzése lélektani szempontból”, in: Hunyady György (szerk.): *Nemzetkarakterológiák: Rónay*

- Jácint, Hugo Münsterberg és Kurt Lewin írásai* (A szociálpszichológia klasszikusai), Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 51–224.
- S. Varga Pál (2005): *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Budapest: Balassi Kiadó, 2005.
- Sartori Bernárd (1772): *Magyar nyelven Filosofia, az az: a' böltesség' szeretésének tudományából némelly jelesebb kérdések*, Eger: a Püspöki Oskola betőivel, 1772.
- Sándor Pál (1973): *A magyar filozófia története: 1900–1945. I. kötet*, Budapest: Magvető Kiadó, 1973.
- Schedius Lajos (1847a): „A' philos. műnyelvről”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1847/4. 86.
- Schedius Lajos (1847b): „Jelentés a' m. philos. története' megiratásáról”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1847/4. 85–86.
- Schmied, Paul Wilhelm (1793): *Lehrbuch der theologischen Moral*, Jena, 1793.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland: 1831–1933*. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 401.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Schneiders, Werner (1996): „Der Zwingherr zur Freiheit und das deutsche Urvolk: J. G. Fichtes philosophischer und politischer Absolutismus“, in: Ulrich Hermann (Hg.) (1996): *Volk – Nation – Vaterland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 18.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. 222–243.
- Schöner Magda (1931): *Erdélyi János élete és művei*, Budapest, M. Kir. József-Műgyetem Mech. Techn. Intézet nyomdája, 1931.
- Sebestyén Károly (1934): *Alexander Bernát* (Különlenyomat az IMIT 1934. évi Évkönyvéből), Budapest: Franklin-Társulat, 1934.
- Seeba, Hinrich C. (2000): “So weit die deutsche Zunge klingt”: The Role of Language in German Identity Formation, in: Nicholas Vazsonyi (Hg.): *Searching for Common Ground: Diskurse zur Deutschen Identität, 1750–1870.*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 2000. 45–57.
- Simanowski, Roberto (1998): „Die methodischen Grundlagen des Nationalismus am Beispiel Johann Gottfried Herders“, in: Joanna Jabłkowska–Małgorzata Półrola (Hg.): *Nationale Identität: Aspekte, Probleme und Kontroversen in der deutschsprachigen Literatur*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1998. 52–65.

- Simonovits Anna (1977): „Palágyi Menyhért filozófiai nézetei”, in: Kiss Endre–Nyíri János Kristóf (szerk.): *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1977. 121–164.
- Smith, Barry (2000): „Philosophie, Politik und wissenschaftliche Weltauffassung: Zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland“, in: Rudolf Haller (Hg/Ed.): *Skizzen zur österreichischen Philosophie* (Grazer Philosophische Studien, Vol. 58/59.), Amsterdam–Atlanta, GA: Editions Rodopi, 2000. 1–22.
- Solt Hugó (1943): *Palágyi Menyhért bölcselete: A filozófia új irányai*, Budapest: Pantheon, 1943.
- Solymosi Frigyes (szerk.) (2000): „Lehorgasztott fejjel? A magyar pesszimizmusról”, *Magyar Tudomány*, 2000/1. 3–67.
- Somos Róbert (2004): *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*, Budapest: Kairosz Kiadó, 2004.
- Sőtér István (1963): *Nemzet és haladás: Irodalmunk Világos után* (Irodalomtörténeti Könyvtár, 12.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963.
- Steindler, Larry (1988): *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Freiburg/München: Karl Alber, 1988.
- Stromp László (1897–1898): „Apáczai Cseri János, mint paedagogus, I–V.”, *Athenaeum*, 1897. 78–92; 260–287; 469–489; 627–664; 1898. 109–138.
- Szabadsfalvi József (1999): „Bibó István és a Szegedi Iskola”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság kis körei: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Osiris Kiadó, 1999. 125–152.
- Szabó Z. Zoltán (1989): „Tudós Hetényi János, a dilettáns”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1989/2–3. 183–204.
- Szekfű Gyula (szerk.) (1939): *Mi a magyar?* Budapest: Magyar Szemle Társaság, 1939.
- Szilasy János (1833): „Az ember iránya”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, I. kötet (1831–1832.), Pest, 1833. 297–313.
- Szilasy János (1840): „Ohajtások a’ philosophiára nézve hazánkban”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, IV. kötet (1836–1838.), Buda: a’ Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1840. 87–97.
- Szilasy János (1847a): „Indítvány a’ m. philosophiai nyelv’ megállapításáról”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1847/2. 31–32.

- Szilasy János (1847b): „Lehet-e magyar philosophia?”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1847/6. 152–154.
- Szontagh Gusztáv (1839): *Propylaeumok a’ magyar philosophiához*, Buda: a Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1839.
- Szontagh Gusztáv (1842): „A’ magyar philosophia’ alapelvei és jelleme”, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei*, V. kötet (1838–1840.), Buda: a’ Magyar Királyi Egyetem betűivel, 1842. 116–143.
- Szontagh Gusztáv (1843a): *A szenvedelmes dinnyész: Körülményes útmutatás jeles dinnyék termesztésére*, Miskolc: Tóth Lajos betűivel, 1834.
- Szontagh Gusztáv (1843b): *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*, Buda: Emmich Gusztáv könyvtáros bizománya, 1843.
- Szontagh Gusztáv (1850–1851a): „Az alanyi világszemléletről a tudományban, művészetben és életben”, *Új Magyar Muzeum*, II. kötet, 1850–1851. XIV–XXIII.
- Szontagh Gusztáv (1850–1851b): „Az egyoldalú realizmusról a tudományban és életben”, *Új Magyar Muzeum*, II. kötet, 1850–1851. CXL–CXLIII.
- Szontagh Gusztáv (1850–1851c): „Eszmecsere Toldy Ferenc és Wenczel Gusztáv társaimmal”, *Új Magyar Muzeum*, I. kötet, 1850–1851. 663–695.
- Szontagh Gusztáv (1850–1851d): „Tudomány, magyar tudós”, *Új Magyar Muzeum*, I. kötet, 1850–1851. 377–390.
- Szontagh Gusztáv (1855): *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Pest: Nyomatott Herz Jánosnál, 1855.
- Szontagh Gusztáv (1929): *Irodalmi bírálatai*, szerk.: Dékány Andor, Budapest: Sárkány ny., 1929.
- Szűcs Jenő (1974): *Nemzet és történelem: Tanulmányok* (Társadalomtudományi Könyvtár), Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1974.
- Szűcs Jenő (1997): *A magyar nemzeti tudat kialakulása* (Osiris Könyvtár: Szűcs Jenő művei), szerk.: Zimonyi István, Budapest: Balassi Kiadó–JATE–Osiris Kiadó, 1997.
- T. Erdélyi Ilona (1981): *Erdélyi János* (A múlt magyar tudósai), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981.
- Teller Gyula (megjelenés előtt): „Lehet-e nemzettudomány?”, in: Sallai Éva (szerk.): *A nemzeti tudományok historikuma: Tudományos tanácskozás* (Kölcsey Füzetek, XVII.), Budapest: Kölcsey Intézet, megjelenés előtt.

- Tettamanti Béla (1936): A „Nemzetnevelés” (Különlenyomat a Magyaraságtudományból), h. n. [Budapest]: k. n. [szerzői kiadás], 1936.
- Thomä, Dieter (2003): „Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte“, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart–Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003. 140–162.
- Toldy Ferencz (1847): „Indítvány a’ m. philosophia’ története’ ügyében”, *Magyar Academiai Értesítő*, 1947/2. 31.
- Toldy Ferenc (1850–1851): „Ismét: Tudomány, magyar tudós: Értekező levél Szontagh Gusztávhoz”, *Új Magyar Muzeum*, I. kötet, 1850–1851. 468–486.
- Toldy Ferenc (1851–1852): „Nyílt válasz Dr. Nendtvich Károlyhoz a szélsőségek közletésére”, *Új Magyar Muzeum*, I. kötet, 1851–1852. 52–55.
- Tordai Zádor (1962): „A magyar karteizianizmus történetének vázlata”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1962/6. 54–79.
- Tóth-Matolcsi László (2005): *Műhely a lehetetlenséghez: Kapcsolódási pontok Bibó István és Ravasz László életművében* (Eszmetörténeti Könyvtár, 4.), Budapest: Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2005.
- Tókéczki László (1989): *Prohászka Lajos*, Budapest: Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, 1989.
- Trawny, Peter (2004): *Heidegger und Hölderlin, oder Der Europäische Morgen*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004.
- Trencsényi Balázs (2001). „Az »alkat-diskurzus« és Bibó István politikai publicisztikája”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét: Tanulmányok Bibó István életművéről*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2001. 175–207.
- Trencsényi Balázs (2004): „A történelem rémülete: Eszmetörténeti vázlat a két világháború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai vitákról”, in: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*, Budapest: Argumentum Kiadó, 2004. 299–324.
- Trencsényi, Balázs–Kopeček, Michal (ed.) (2006): *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe, 1770–1945. Texts and Commentaries. Volume I.: Late Enlightenment. Emergence of the Modern „National Idea”*, Budapest–New York: Central University Press, 2006.

- Trencsényi, Balázs–Petrescu, Dragoş–Petrescu, Cristina–Iordachi, Constantin–Kántor, Zoltán (ed.) (2001): *Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*, Budapest–Iaşi: Regio Books–Editura Polirom, 2001.
- Trócsányi Dezső (1931): *Mándi Márton István tudományos munkássága*, Pápa: Főiskolai könyvnyomda, 1931.
- Túróczi-Trostler József (1933): *Magyar cartesianismus* (Minerva könyvtár, 43.), Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny., 1933.
- Ungvári-Zrínyi Imre (1996): „Ki a filozófus?“, in: Böhm Károly: *Mi a filozófia*, Kolozsvár: Diotima Baráti Társaság, 1996. 3–13.
- Ungvári-Zrínyi Imre (1997): „Erdélyi magyar karteizianizmus a 17. században: Descartes eszméi Apáczai Csere János műveiben“, *Kellék*, 8–9. (1997), 157–175.
- Ungvári Zrínyi Imre (2002): *Öntételezés és értéktudat: Böhm Károly filozófiája* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai VI. Monográfiák), Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia, 2002.
- Vajda György Mihály (1937): *Az egyezményesek: Fejezet a magyar filozófia történetéből* (Dolgozatok a Magyar Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Seminariumából, 21.), Budapest: Grafika ny., 1937.
- Vajda Mihály (1994): „Mi a helyzet a magyar filozófiával? Esszé“, in: Veres Ildikó–Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról: Előadások a magyar filozófia történetéről*, Miskolc: Felsőmagyarország Kiadó, 1994. 35–47.
- Vekerdi László (1985): „Karácsony Sándor és A magyar észjárás“, *Mozgó Világ*, 1985/12. 62–69.
- Vitai László (1943): *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában*, Kolozsvár–Budapest: Székely nyomda és könyvkiadó vállalat, 1943.
- Walicki, Andrzej (1994 [1982]): *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.
- Wehler, Hans-Ulrich (1996): „Nationalismus, Nation und Nationalstaat in Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert“, in: Ulrich Hermann (Hg.): *Volk – Nation – Vaterland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 18.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. 269–277.

- Wundt, Wilhelm (1900): *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster Band: Die Sprache, Erster Theil*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1900.
- Wundt, Wilhelm (1918 [1915]): *Die Nationen und ihre Philosophie: Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1918.
- Zoványi Jenő (1911): *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban* (A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság kiadványai, 28.), Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság–Hornyánszky ny., 1911.